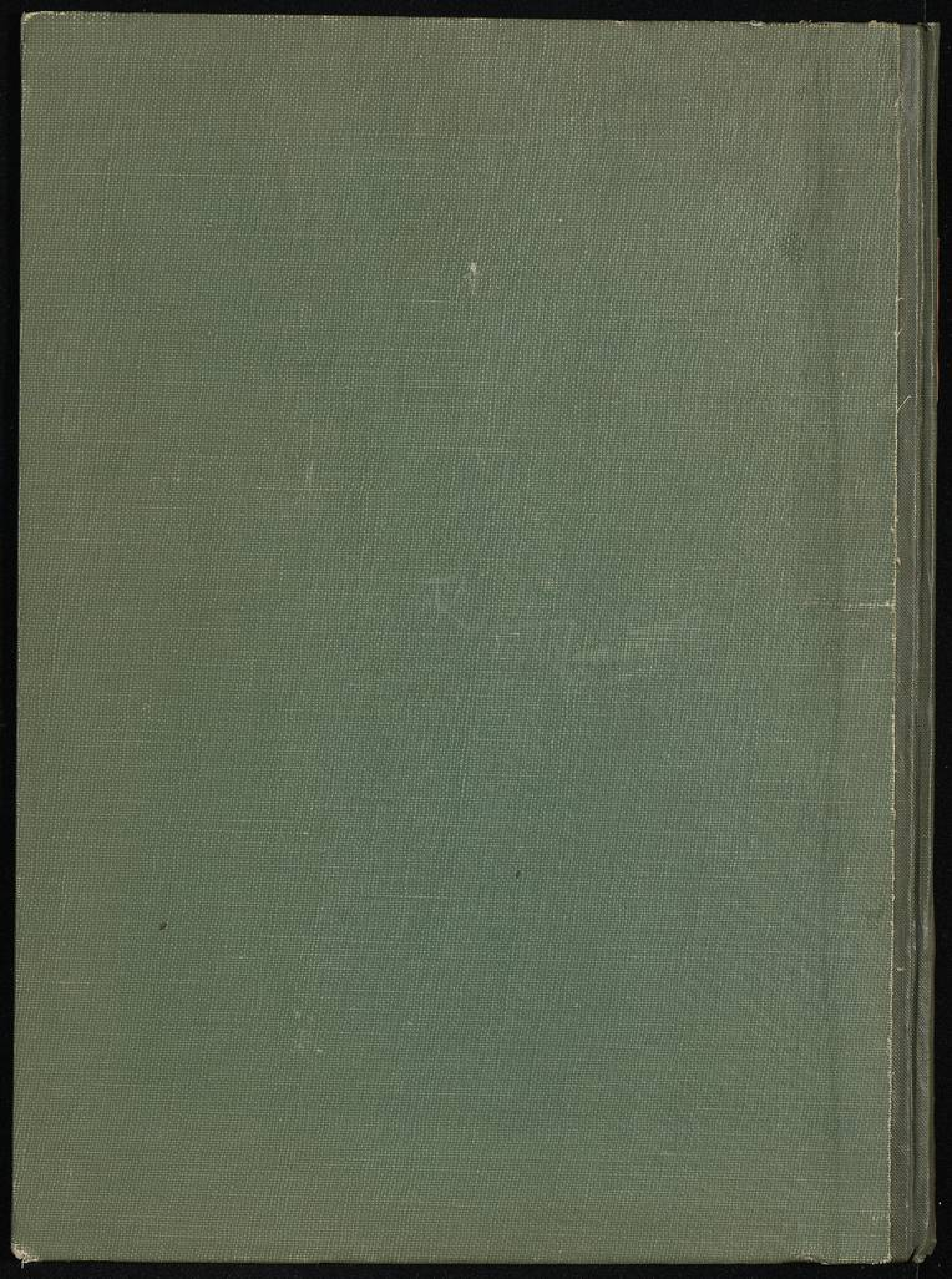
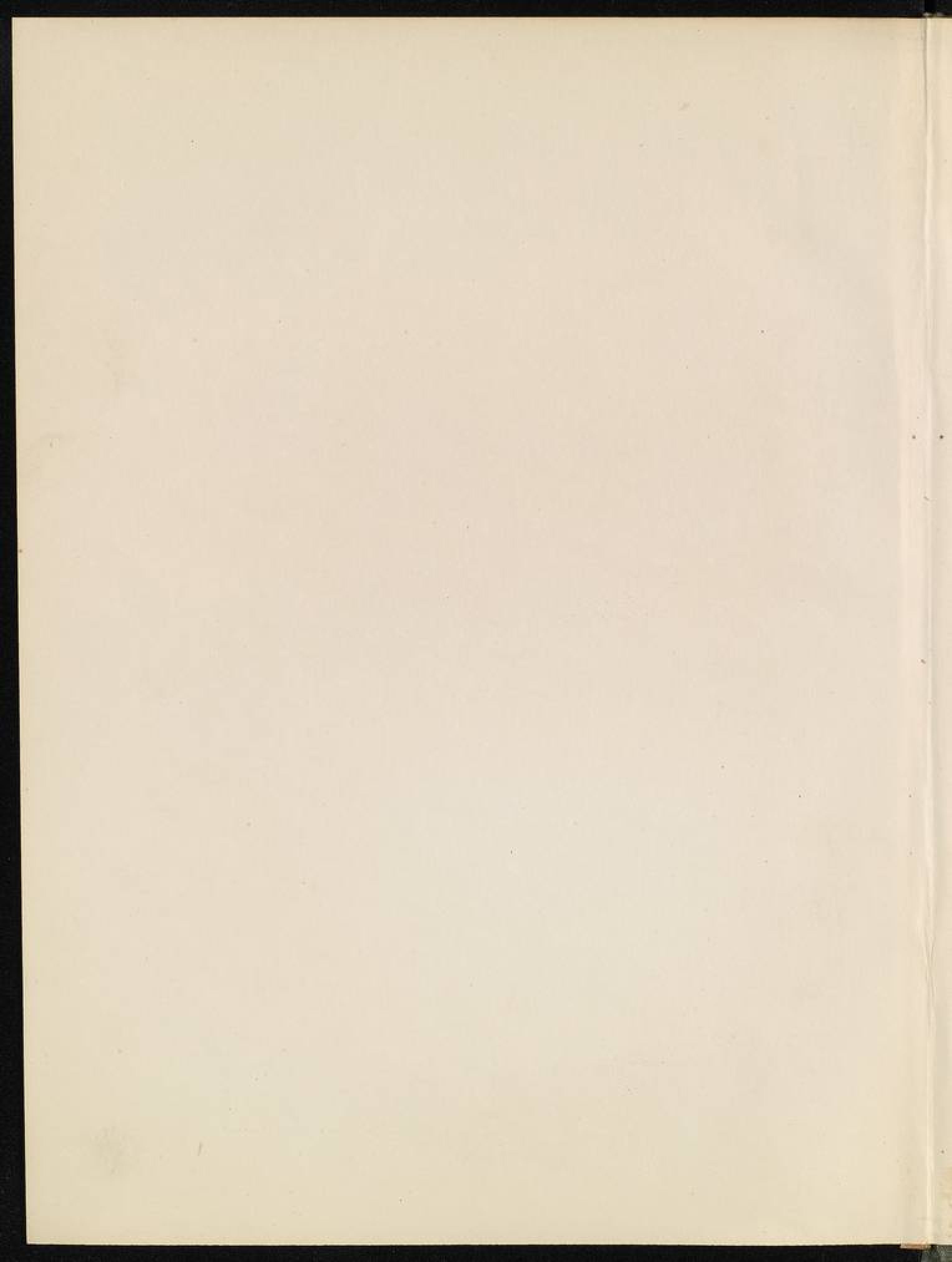
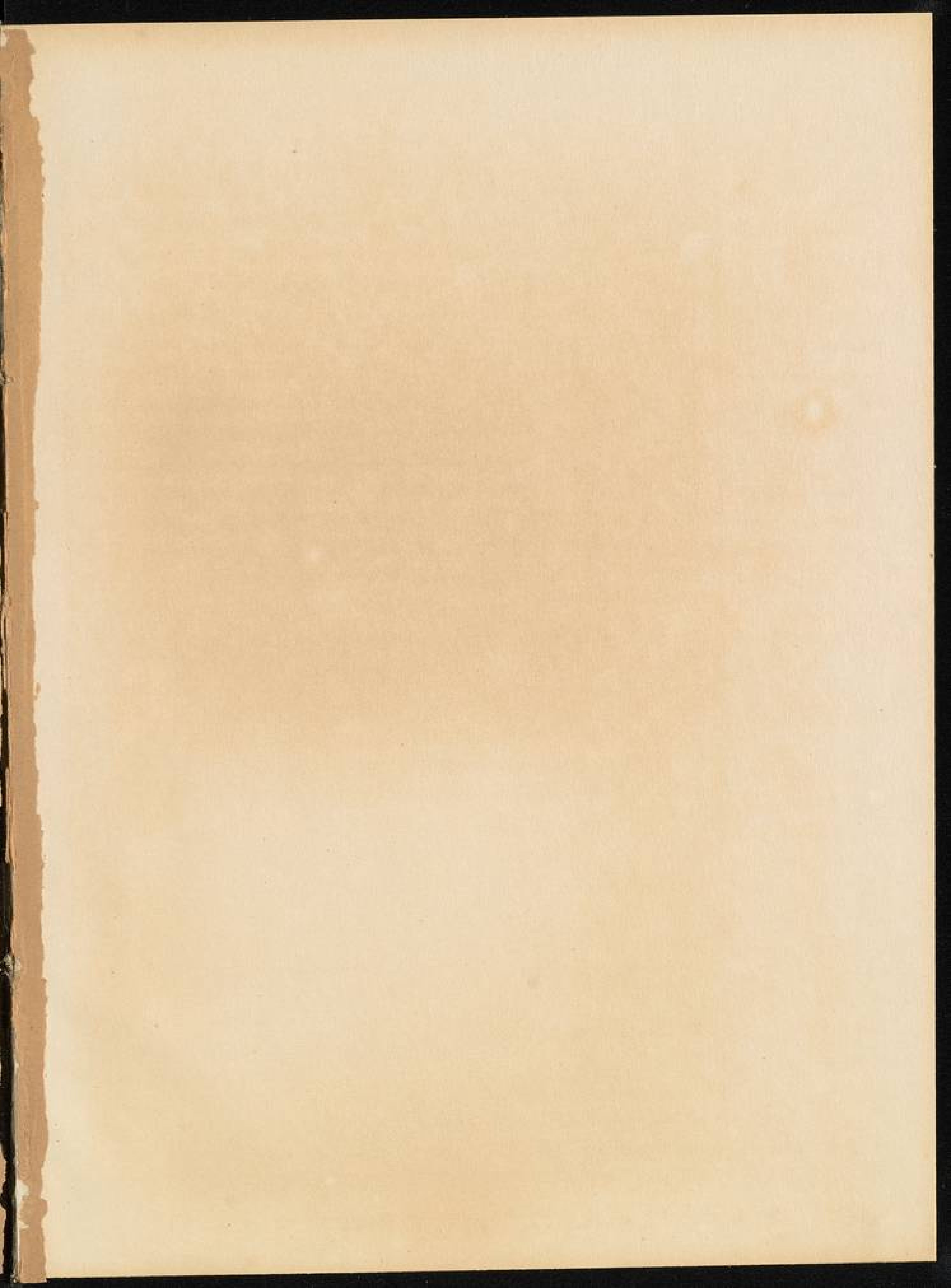
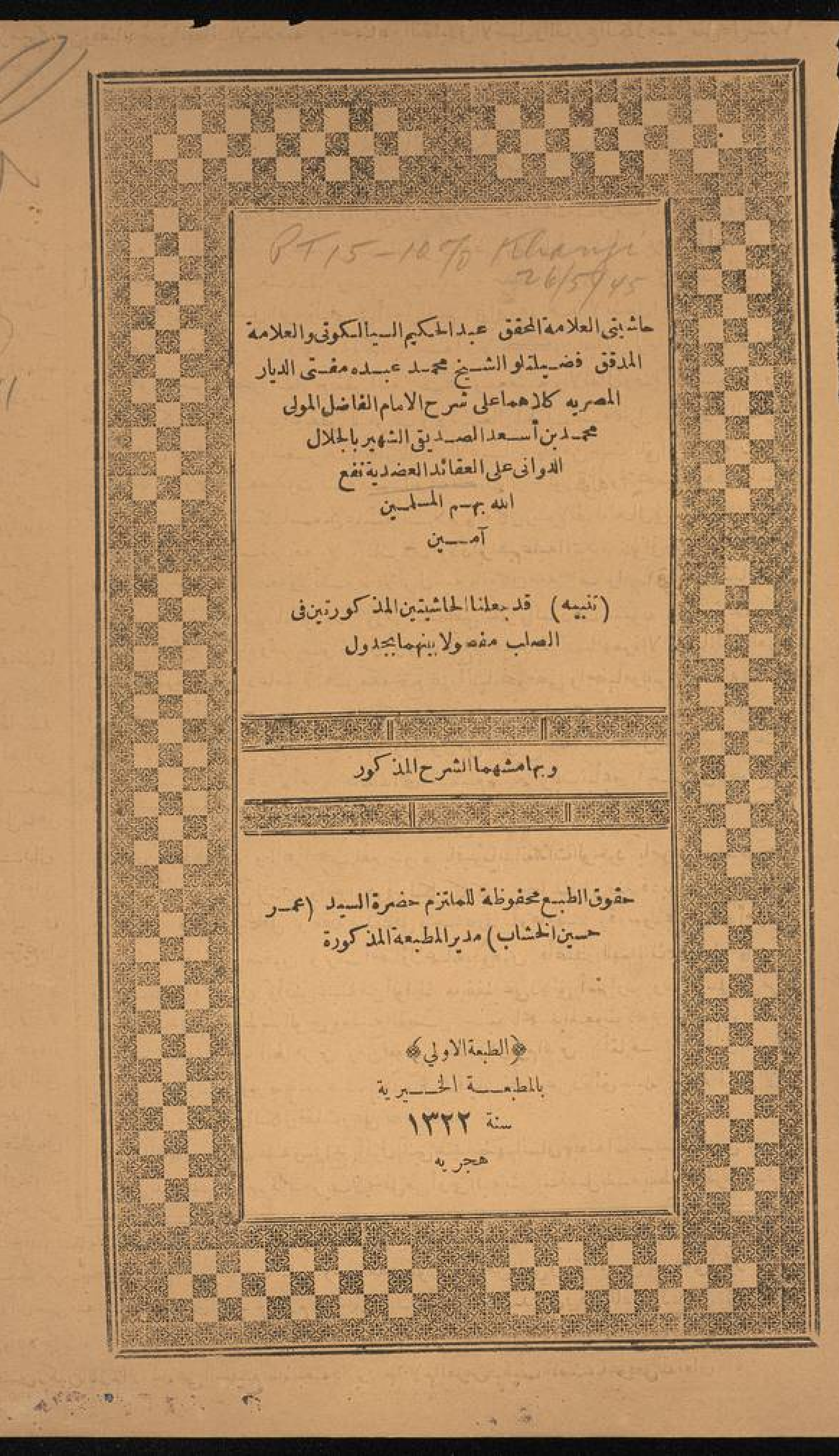










حاشيتي العلامة المحقق عبد الحكيم السيالكوتي والعلامة المدقق فضيلتلو الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصريه كلاهما على شرح الامام الفاضل المولى محمد بن أسعد الصديقي الشهير بالجلال الدواني على العقائد العضدية نفع الله بهم المسلمين

آمين

(تنبيه) قد جعلنا الحاشيتين المذكورتين في الصلب مفصولا بينهما بجدول

وبهامشهما الشرح المذكور

﴿الطبعة الاولى﴾
بالمطبعة الخيرية
سنة ١٣٢٢
هجريه

(بسم الله الرحمن الرحيم) يا من وفقنا لتحقيق العقائد الاسلاميه وعصمنا عن التقليد فى الاصول والفروع الكلاميه صل على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان (٢) المشيد بلوامع السيف والسنان وعلى آله وأصحابه الاعيان المبشرين بالدخول والخلود فى غرف الجنان (وبعد) فيقول الفقير الى عفو ربه الغنى محمد بن أسعد الصديقى الدوانى ملكه الله تعالى نواصى الامانى ان العقائد العضدية لم تدع قاعدة من أصول العقائد الدينية الا وأتت عليها ولم تترك من أمهاتها ومهماتها مسئلة الا وقد صرحت بها أو أومأت اليها ولم اطلع على شرح لها يكشف مقاصدها ويبسط فوائدها بل لم أر لها ما يعد فى عداد الشروح اذ كل ما وصل الى من ذلك مقروح أو مجروح فحدانى ذلك الى أن أشرحها شرحا وافيا بحل المغالق كافيا فى تحقيق المقاصد والتفصى عن المضايق ولم استرسل مع شعب القيل والقال على ما هو دأب أهل الجدال القاصرين عن انتهاج طريق الاستدلال بل اتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور وأخذت بمقتضى الدليل وان لم تساعده مقالات الجمهور قال المصنف (قال النبى صلى الله عليه وسلم) هو انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ ما أوحاه اليه وعلى هذا لا يشمل من أوحى اليه ما يحتاج اليه لكماله فى نفسه من غير أن يكون مبعوثا الى غيره كما قيل فى زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا أن يتكلف النبى والرسول قد يستعمل مرادفا له وقد يخص بمن هو صاحب كتاب أو شريعة فيكون أخص من النبى واشتقاقه من النبإ بمعنى الخبر

بسم الله الرحمن الرحيم

(قوله هو انسان) الضمير راجع الى لفظ نبى المذكور صريحا فان التعيين مستفاد من اللام فما قيل انه راجع الى المطلق المذكور ضمنا توهم والتعريف لفظى ولذا جاز أخذ النوع فيه (قوله لتبليغ) أى الحكمة والمصلحة فى بعثه ذلك وعدم ترتبها بواسطة مصلحة أخرى لا يضر كما فى بعض أنبياء بنى اسرائيل الذين ماتوا قبل الوصول الى من أرسل اليهم (قوله وعلى هذا لا يشمل الخ) أى على هذا التعريف لا يشمل النبى من أوحى اليه لكماله فى نفسه أى لا يكون نبيا والا لزم التعريف بالاخص وذا لا يجوز وليس مقصود الشارح نقض التعريف بخروجه منه والا لقال وهذا لا يشمل بدون لفظ على فكلام الناظرين انه نقض للتعريف والاشتغال بالجواب عنه بمعزل عن كلام الشارح (قوله الا أن يتكلف) فى التعريف ويقال بالتغاير الاعتبارى فانه من حيث تلقى الوحى مبعوث ومن حيث عمله بما أوحى اليه مبعوث لبيه فيصدق انه مبعوث الى الخلق (قوله وقد يخص بمن هو صاحب كتاب أو شريعة) يشكل باسمعيل عليه السلام فانه كان رسولا لقوله تعالى فى شأنه وكان رسولا نبيا مع انه لم يكن صاحب شريعة ولا كتاب لان أولاد ابراهيم عليه السلام كانوا فى دينه اللهم الا أن يكتفى بوجود الكتاب معه ولا يشترط الانزال اليه فانه كان معه صحف ابراهيم (قوله واشتقاقه من النبا الخ) أى اشتقاق النبى بالمعنى المذكور من النبا بمعنى الخبر واليه ذهب سيبويه ويؤيده جمعه على نباء وانباء كعظيم وعظام وشريف واشراف وقراءة نافع فى جميع القرآن بالهمزة الا انه لما التزم العرب ابدال الهمزة بالياء وادغامه الا أهل مكة جمع على أنبياء نحو سخى واسخياء وليس المراد انه اشتق النبى بمعنى المخبر أولا ثم أطلق على المعنى المذكور اطلاقا للعام على الخاص كما توهم فاورد عليه انه على هذا التقدير أيضا منقول فلا يصح مقابلته بقوله أو منقول من النبى الخ فانه لم يثبت فعيل بمعنى مفعل الا عند البعض حيث قال الشاعر * أمن ريحانة الداعى السميع * نعم لو ثبت نبأ بمعنى أخبر كما فى الصحاح كان

(بسم الله الرحمن الرحيم)

يا باطنا من فرط ظهوره وظاهرا احتجب الغير بنوره يا قيوما بذاته لذات الوجود يا موجودا والكل تحت الجحود يا أولا تعالى عن الزمان وآخرا وهو فى الكل كما كان سبحانك الحق منك قد بدا والطالب اليك بك اهتدى والمحجوب غافل والعقل عنك عاقل حددوك بأوهامهم وقد سولك بما هو من أمرهم سبحانك رب العزة عما يصفون وبرئت أسماؤك عما به يفوهون فأعتذر اللهم اليك مما أقول فاجعل ذلك منك مورد القبول وأفض علينا من أنوارك ما يقفنا على دقائق أسرارك وصل وسلم على مركز دائرة العدل ومهبط سر الوحى ومنبع الفضل سيدنا محمد المبعوث بالدين القويم والصراط المستقيم وآله وأصحابه الطاهرين ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين (أما بعد) فيقول من جد بالحق وجده الفقير الى ربه (محمد عبده) هذه كلمات قليله تسفر عن دقائق جليله أبرزها فيض الازل مع ما عندى من العجز والكلل فقلت وعلى الله توكلت

(قوله قال النبى صلى الله عليه وسلم الخ) أقول النبى عند بعضهم انسان ٣ بعثه الله لتبليغ ما أوحى اليه الى من أمر بتبليغهم وهو بهذا التعريف لا يشمل من أوحى اليه بشئ لتكميل نفسه بقطع النظر عن تبليغ

٣ قوله بعثه الله أى جعل فيه الباعث والداعى للتبليغ فاللام الداخلة على التبليغ هى ما تفيده الى فى قول القائل دعاه الى كذا ويجعل الاسم الكريم فاعلا على أنه للغاية كما فى قولك بعثنى حب الجنان الى الطاعة فيكون مقصده الداعى له الى التبليغ هو جناب الحق تعالى وعلى هذين المعنيين تكون اللام الداخلة على التبليغ علة لبعثه فلا يرد انها لام الغرض فكيف علقت بما هو فعل الله تعالى اه

أومن النبوة بمعنى الارتفاع أوهومنقول من النبي بمعنى الطريق واللام فيه للعهد الخارجي أو المراد به الفرد الكامل على ماينساق اليه الذهن في المقام الخطابي (ستفترق أمتي) أي أمة الاجابة وهم الذين آمنوا به صلى الله عليه وسلم وهو الظاهر عان أكثر ماورد في الحديث على هذا الاسلوب أريد به أهل القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل على أمة الدعوة لكان له وجه وأنت تعلم بعده جدا فان فرق الكفر أكثر من هذا العدد بكثير (ثلاثا وسبعين فرقة) السين اما للتأكيد فان ماهو متحقق الوقوع قريب

النبي مشتقا من النبأ بمعنى الاخبار فيكون فعيلا بمعنى فاعل لكن صاحب القاموس والبيهقي ينكره (قوله أومن النبوة) بالواو أو الهمزة فانه على الوجهين بمعنى ماارتفع من الارض كما في القاموس فهو اشتقاق من الجامد كاشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر وأما ماذكره الشارح من أنها بمعنى الارتفاع فلم يوجد في الكتب المتعارفة من اللغة (قوله أوهو منقول من النبي) بالهمزة وغير الهمزة بمعنى الطريق لكونه طريقا للخلق الى الله تعالى (قوله للعهد الخارجي) أي للاشارة الى حصة معينة من الجنس وهو محمد صلى الله عليه وسلم (قوله أو المراد به الفرد الخ) فتكون اللام للجنس فانه لكماله كانه الجنس كله كما في زيد الشجاع (قوله فان فرق الكفر الخ) يمكن ان يقال الكفر ملة واحدة فجميع فرق الكفر فرقة واحدة (قوله اما للتأكيد) أي تثبيت الافتراق وتقريره وانه متحقق لامحالة في الكشاف في تفسير قوله تعالى فسيكفيكهم الله معنى السين انه كائن لامحالة وان تأخر الى حين قال الفاضل الجنبي في حاشيته ناقلا عن المصنف الاصل في السين التأكيد لانه في مقابلة لن قال سيبويه ان لن أفعل في مقابلة سأفعل وفيه أيضا في تفسير قوله تعالى أولئك سيرحمهم الله السين تفيد وجود الرحمة لامحالة فهي تؤكد الوعد كما تؤكد الوعيد في قوله سأنتقم منك يعني انك لاتفوتني يوما وان تباطأ ذلك ونحوه سيجعل لهم الرحمن ودا ولسوف يعطيك ربك فترضى وسوف نؤتيهم أجورهم ولا يخفى ان كلامه صريح في ان السين وسوف مستعملان في الآيات الكريمة لمجموع معنى التأكيد والاستقبال وان مدلوله تأكيد مضمون الاثبات في الاستقبال كما ان مدلول لن تأكيد النفي في الاستقبال فمعنى السين في الحديث تأكيد ثبوت الافتراق في الاستقبال وانه كائن لامحالة وان تأخر لمصلحة والشارح توهم ان التأكيد معناه المجازي وان معناه الحقيقي الاستقبال القريب فردد بينهما مع تقديم المجازي فاحتاج الى بيان العلاقة بقوله فان ماهو متحقق الوقوع قريب يعني ماهو متحقق الوقوع وان كان بعيدا فهو قريب ولذا قيل ما أبعد مافات وما أقرب ماهو آت فاستعمل لفظ السين الموضوع للازم أعني الاستقبال القريب في الملزوم أعني تحقق

غيره لاعتبار تبليغ الغير قيدا في التعريف الا أن يتكلف بجعل التبليغ أعم من تبليغ الاحكام أو الاعلام بأنه نبي ليحترم أو مايشبه ذلك وعند بعضهم النبي انسان اوحي اليه من عند ربه سواء تعلق بالغير أم لا وعلى هذا يدخل من ذكر بدون تكلف والرسول قد يستعمل مرادفا للمعنى الاول وقد يختص بمن له كتاب أنزل عليه أو شريعة أي قانون ودستور أعمال وان لم يكن كتابا فمن لم يكن له هذا ولا ذاك فهو نبي فقط وليس برسول وأقول قد يعرف النبي بانسان فطر على الحق علما وعملا أي بحيث لا يعلم الا حقا ولا يعمل الا حقا على مقتضى الحكمة وذلك يكون بالفطرة أي لايحتاج فيه الى الفكر والنظر ولكن التعليم الالهي فان فطر أيضا على دعوة بني نوعه الى ماجبل عليه فهو رسول أيضا والا فهو نبي فقط وليس برسول فتفكر فيه فانه دقيق ثم المراد بالنبي في كلامه ماهو المعهود بين المسلمين وهو نبينا عليه الصلاة والسلام (قوله السين اما للتأكيد الخ) أقول قيل ان الافتراق كان واقعا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ٢ وان لم يذهب في ذلك الزمن الى غايته أي الثلاث والسبعين والفعل التدريجي كالافتراق يطلق فيه المضارع بمعنى الحال حقيقة بمجرد الشروع فيه كما تقول وقد شرع فلان في الصلاة انه يصلي وتريد أنه يصدر عنه الصلاة في الحال فان الفعل يكون فيه حقيقة فاذا ابتدأ الافتراق في زمانه صلى الله عليه وسلم كان من الواجب أن يقال تفترق بدون السين للدلالة على الحال الذي هو حقيقة فان السين تدل على تأخر الفعل عن زمن التكلم فعبر بالسين مجازا للتأكيد والعلاقة اللزوم فان المتحقق بالفعل عند التكلم قريب لامحالة ومجيء السين للتأكيد قد عهد في لسان العرب كسوف أيضا كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى ان النبي قد أعطى بالفعل وانما أتى بسوف للتأكيد بقرينة المقام وقيل ان الافتراق لم يحصل الا بعد حياته صلى الله عليه وسلم فالسين على حقيقتها من معنى الاستقبال اشارة من النبي صلى الله عليه وسلم الى انه انما يحصل بعد حياته ثم ان في عبارة الشارح ركاكة تظهر عما بيناه ودعوى بلا دليل وهو ان

٢ وقت النطق بهذا الحديث اه

الوقوع ولايخفى انه لا يصح الترديد بين المعنى المجازى والحقيقى الا اذا كان المجازى متضمنا لنكتة أو يحتاج المعنى الحقيقى الى ارتكاب تكلف ولو سلم انه مستعمل فى التأكيد فقط فالاظهر انه مبنى على التجريد عن الاستقبال ولا يحتاج الى بيان العلاقة (قوله كما قيل فى قوله تعالى الخ) ان أراد أن سوف فيه لمجرد التأكيد فباطل فانه نص فى الكشاف ان معناه ان الاعطاء كائن لا محالة وان تأخر لما فى التأخير من المصلحة وان أراد ان لام الابتداء فيه لمجرد التأكيد كما قال فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى لسوف أخرج حيا فان قلت لام الابتداء على المضارع تعطى معنى الحال فكيف جامعت حرف الاستقبال قلت لم تجامعها الا مخلصة للتأكيد كما أخلصت الهمزة فى يا الله للتعويض واضمحل عنها معنى التعريف اه فالتأكيد ليس بشئ لان المجاز يكفيه وجود العلاقة ولا يتوقف على السماع وان توقف عليه كما هو مذهب البعض فلا بد من النقل فى السين (قوله اشارة الخ) بأن يراد بزمان الحال الذى أريد الاستقبال بالنسبة اليه زمان حياته صلى الله عليه وسلم فان زمان الحال عبارة عن أواخر الماضى وأوائل المستقبل وهو يختلف بحسب الاعتبار لكن لا يخفى ان هذه الاشارة ليس فيها كثير فائدة فانه اخبار عن الغيب ومعجزة له صلى الله عليه وسلم سواء وقع فى حياته أو بعدها (قوله وما يتوهم الخ) هذه الشبهة مذكورة فى عقائد الشيخ التوربشتى أوردها على ان حمل الحديث على الفرق المشهورة كما هو مسطور فى الكتب بعيد (قوله أصول المذاهب الخ) أى التى تتشعب عنها المذاهب أقل من هذا العدد لانها على ما ذكروه ثمانية كما فى المواقف أوستة كما فى الغنية والتمهيد أو أربعة كما فى الملل والنحل (قوله على ما يشمل الفروع الخ) لان المعتزلة على ما قال فى المواقف تتشعب الى عشرين والشيعة الى اثنتين وعشرين والخوارج الى عشرين والمرجئة الى خمس والنجارية الى ثلاث والجبرية والمشبهة والناجية فهذه ثلاث وسبعون فرقة لكن بعض تلك الفرق يتشعب الى فرق كالناجية تتشعب الى الاشعرية والماتريدية وأصحاب الحديث وكذا الاباضية من الخوارج تتشعب الى أربع والثعالبة منها الى أربع وحينئذ تكون الفرق أكثر من هذا العدد ومن هذا البيان يعلم انه لو حمل على الفروع فقط كان أيضا أكثر من هذا العدد الا انه لم يتعرض له لكونه بعيد (قوله لا مستند له) أى لا مستند للحمل على الاصول مطلقا أو ما يعم الفروع لم لا يحمل على الاصول التى بينها مخالفة معتدبها بأن يكفر بتلك المخالفة بعضها بعضا ولا شك انها بهذا العدد لان الفرق المذكورة من كل واحدة من المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والمشبهة يكفر بعضهم بعضا فيكون عدد الاصول الهالكة اثنين وسبعين والناجية واحدة لانهم لا يكفر بعضهم بعضا فتدبر فانه خفى على الناظرين (قوله وقد يقال لعلهم) يعنى ان المراد مطلق الفرق كما هو الظاهر ومعنى الحديث أنهم يبلغون فى وقت ما الى هذا العدد وان زادوا أو نقصوا فى أكثر الاوقات واعلم ان الاعتراض المذكور وجوابه مبنى على ان المراد الافتراق فى الدنيا وأما اذا أريد الافتراق فى الآخرة فلا اشكال وكذا الاشكال الآتى والامام حجة الاسلام حمله على الافتراق فى

سوف مستعملة فى التأكيد مجازا فان العلاقة فيها فى غاية الخفاء الا أن تكون الضدية ويأباه الذوق بل ان صح ان السين وسوف تأتيان للتأكيد فليكن ذلك معنى حقيقيا لهما وهما كما مر للاستقبال كما تفيده عبارة الكشاف فتكون السين وسوف فى الاثبات كلن فى النفى عنده على أنا نقول ان الافتراق لم يحصل الا بعد النبى صلى الله عليه وسلم وان سلم وقوع شئ منه فى زمنه فلم يتم العدد الا بعده بكثير من الزمن وبون بعيد بين ماهو كالصلاة وبين الافتراق كما لا يخفى على الفطن فكان الواجب الاتيان بسوف المفيدة للتراخى فالاتيان بالسين المفيدة للقرب تجوز لافادة تأكيد التحقق فان ما قرب بمنزلة ما حصل والمتحقق فى الاستقبال حقيق بأن يكون قريبا وان كنت تراه بعيدا والعلاقة ظاهرة والقرينة أظهر وبهذا الذى قلته يندفع الوهم المذكور فى قوله وما يتوهم الخ

كما قيل فى قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى أو بمعناه الحقيقى اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حياته صلى الله عليه وسلم وما يتوهم من انه ان حمل على أصول المذاهب فهى أقل من هذا العدد وان حمل على ما يشمل الفروع فهو أكثر منه توهم فاسد لا مستند له لجواز كون الاصول التى بينها مخالفة معتدبها بهذا العدد وقد يقال لعلهم فى بعض الاوقات بلغوا هذا العدد وان زادوا أو نقصوا فى

الآخرة وهو الظاهر من الحديث الا ان موافقته للحديث الذى رواه الترمذى ان بنى اسرائيل تفرقت على اثنتين وسبعين ملة وتفترق أمتى على ثلاث وسبعين ملة كلهم فى النار الا واحدة قالوا من هى يا رسول الله قال ما أنا عليه وأصحابى تقتضى الحمل على الافتراق فى الدنيا كما عليه الجمهور (قوله من حيث الاعتقاد) لا قرينة على هذا التقييد فى الحديث الاصح المعنى على طريقة أهل السنة والاظهر ان يقال كلهم فى النار لا لاجل الافتراق المذكور الا واحدة فان افتراقهم ليس موجبا لدخول النار لكونهم ثابتين على ما عليه الرسول والصحابة وليس افتراقهم الى بدعة توجب الفسق أو الكفر ولا يدخلون لاجل الافتراق فى النار وذا لا ينافى دخولهم فيها للتقصير فى العمل وما قيل ان المراد ان كل واحد واحد من تلك الفرق يدخل النار الا الفرقة الناجية فان كل واحد منها لا يدخل النار ففيه ان لفظ كل اذا أضيف الى المعرف المجموع يكون لشمول افراد ما أضيف اليه لا لاجزائه انما يكون لشمول الاجزاء اذا أضيف الى المفرد المعرف نص عليه فى المغنى فيكون معنى كلهم فى النار كل واحدة من تلك الفرق فى النار لا أجزاء كل واحدة منها هذا على رواية كلهم وأما على رواية كلها فالضمير راجع الى الفرق أو الى فرقة فهو مضاف الى الجمع المعرف أو المفرد المنكر وكلاهما لعموم الافراد (قوله فان المؤمنين الخ) يعنى ان المؤمنين من الفرق الضالة اذا لم يكن افتراقهم وابتداعهم مفضيا الى الكفر لا يخلدون فى النار فان الاجماع منعقد على ان جزاء الايمان دخول الجنة والخوارج القائلون بخلود مرتكب الصغيرة والكبيرة فى النار والمعتزلة القائلون بخلود مرتكب الكبيرة انما قالوا ذلك لنفيهم الايمان عنهما (قوله استقلال الخ) يعنى ان المراد كلهم يدخلون النار الا واحدة فانها لا تدخل بناء على قلة مكثهم فيها فان القليل فى حكم العدم (قوله ترغيبا فى تصحيح العقائد) لان قلة مكثهم فيها بالنسبة الى جميع الفرق

أكثر الاوقات (كلها فى النار) من حيث الاعتقاد فلا يرد أنه ان أريد الخلود فيها فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لا يخلدون فيها وان أريد مجرد الدخول فهو مشترك بين الفرق اذ ما من فرقة الا وبعضهم عصاة والقول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا ولا يبعد أن يكون المراد استقلال مكثهم فى النار بالنسبة الى سائر الفرق ترغيبا فى تصحيح العقائد (الا واحدة قيل ومن هم) أى الفرقة الناجية (قال الذين هم على ما أنا عليه وأصحابى) رواه الترمذى

(قوله من حيث الاعتقاد الخ) أقول دل على هذا القيد ما دل عليه سياق الحديث من ان مناط الهلاك والنجاة ما به صارت الفرقة فرقة وهو ما افترقت به عن الاخرى وليس ما تفترق به الفرق الا الاعتقادات وأما الاعمال فتلك مما يكون لكل شخص شئ خاص به ولا تقوم بها الفرقة فرقة اللهم الا ما يكون بتبعية الاعتقاد كما يفعله الشيعة مما يتعلق بال البيت أو ما يفعله أرباب الاعتقادات الرذيلة كاعتقاد ألوهية بعض آل البيت أو أرباب الظنون التى تشبه ذلك كالذين يسمون أنفسهم فى وقتنا هذا أرباب الطرق فان مثل هذا كله من توابع الاعتقاد فبابه الافتراق هو الاعتقاد وأما الصنائع والعادات مثلا فليست من ذلك فى شئ (قوله قال الذين هم على ما أنا عليه وأصحابى الخ) لابد أن نتكلم فى هذا الحديث بكلام موجز فاسمع واعلم أن هذا الحديث قد أفادنا أن يكون فى الامة فرق متفرقة وان الناجى منهم واحدة وقد بينها النبى بأنها التى على ما هو عليه وأصحابه وكون الامة قد حصل فيها افتراق على فرق شتى تبلغ العدد المذكور أو لا تبلغه ثابت قد وقع لا محالة وكون الناجى منهم واحدة أيضا حق لا كلام فيه فان الحق واحد وهو ما كان النبى عليه وأصحابه فان ما خالف ما كان عليه النبى فهو رد أما تعيين أى فرقة هى الفرقة الناجية أى التى تكون على ما هو عليه وأصحابه فلم يتبين الى الآن فان كل طائفة ممن يذعن لنبينا بالرسالة تذهب تجعل نفسها على ما النبى عليه وأصحابه حتى ان ميرباقر الداماد برهن على أن جميع الفرق المذكورة فى الحديث هى فرق الشيعة وان الناجى منهم فرقة الامامية وأما أهل السنة والمعتزلة وغيرهم من سائر الفرق فجعلهم من أمة الدعوة فكل يدعى هذا الامر ويقيم على ذلك أدلة مثلا الفيلسوف يقول ان فيض الحق تعالى دائم أزلا وأبدا ويستدل على ذلك بأنه جواد لا يشوبه شائبة البخل بوجه من الوجوه فيستحيل أن يتخلف فيضه فقد ذهب فى زعمه هذا الى تنزيه الله تعالى ووصفه بصفات الكمال وتقديسه عن سمات النقص ويتأيد بما ورد فى الاحاديث والآيات مما يدل على كمال جوده تعالى ويقول ان أول ما خلق الله تعالى شئ واحد وسماه العقل الاول ويتأيد بقوله

يكون باعتبار أمر مشترك بين تلك الفرق وماذلك الا العقائد (قوله والاصحاب جمع صحب الخ) الاصحاب جمع صاحب كطاهر واطهار ذكره في المطول وهذا عند من يجوز جمع فاعل على أفعال وأما عند من لا يقول به فهو اما جمع صحب بسكون الحاء كنهر وأنهار أو جمع صحب بكسر الحاء مخفف صاحب بحذف الالف كنمر وانمار وعبارة الشارح في هذا المقام مضطربة ففي بعض النسخ جمع صحب جمع صاحب كركب جمع راكب فيكون الاصحاب جمع الجمع وفي بعضها أو جمع صاحب بكلمة أو وفي بعضها أو جمع صحب بمعنى صاحب وفي بعضها أو جمع صحب مخفف صاحب فعليك بالاعتبار (قوله من رأى النبي صلى الله عليه وسلم) الاولى لاقى أو أتى النبي صلى الله عليه وسلم ليشمل الضرير كابن أم مكتوم بعد البعثة الا انه ترك لانه المتبادر واذا ارتد بعد الايمان به كان صحابيا ان مات مرتدا (قوله طالت صحبته) ستة أشهر فصاعدا وعليه الاصوليون وقيل اذا طالت صحبته مع الرواية عنه (قوله اشارة الخ) ان كانت الخطبة الحاقية فالاشارة الى العقائد المدونة والا فالى الحاضرة في الذهن لكونها نصب العين فكانها محسوسة وانما اعتبر الاشارة الى المقاصد لان جميع ما في الرسالة ليست عقائد (قوله ما يتعلق الغرض الخ) الصواب ما يتعلق بنفس الاعتقاد أو ما يكون الغرض منها نفس الاعتقاد فان كلمة ما عبارة عن الاحكام والاعتقادية منها ما يكون الغرض منها نفس الاعتقاد لا ان يكون الغرض منها متعلقا بنفس الاعتقاد (قوله من غير تعلق الخ) أى لا يكون الغرض منها العمل المكيف بالكيفية المخصوصة من الوجوب والحرمة والندب والاباحة والكراهة وفيه اشارة الى أن الغرض منها العمل المكيف بالكيفية المخصوصة ولذا زاد لفظ الكيفية (قوله من مباحث الذات) من اثبات الوجود والوحدة والصفات الثبوتية والسلبية والفعلية لها ومباحث الصفات اثبات أحوال الصفات لها (قوله أصولا) لتفرع صحة الاعمال عليها (قوله وهم الاشاعرة) ومن يحذو حذوهم ومن يتفق معهم في الاعتقاديات كالماتريدية وأما الصحابة والتابعون والسلف الصالحون فهم قبل الافتراق فلا وجه لادراجهم في الفرقة الناجية والاشاعرة جمع أشعري حذف ياء النسبة ثم جمع جمع التكسير وزيدت التاء عوضا عن ياء

صلى الله عليه وسلم أول ما خلق الله العقل ثم قال له أقبل فأقبل وقال له أدبر فأدبر الخ أو كما قال ويذهب الى أن النفوس مجردة وانها ليست باجسام ويتأيد بمثل قوله تعالى قل الروح من أمر ربي ويريد من عالم الامر ما يقابل عالم الخلق في قوله تعالى ألا له الخلق والامر وان عالم الخلق هو عالم التغير والتبدل أى الجسمانيات وان عالم الامر هو عالم التقديس الذي يتبرأ عن شوائب الماديات وبمثل قوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله ما وسعني أرضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن وبمثل قوله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق الارواح قبل أن يخلق الاجسام بالفي عام ويقول ان صفات الحق تعالى عين ذاته بمعنى أنه ينشأ عن مجرد ذاته ما ينشأ عن ذات وصفة ويتأيد بما جاء في النصوص ان الله هو الغني المطلق عن كل ما سواه وبمثل قوله سبحان ربك رب العزة عما يصفون وبما يدل على ذلك من كلام علي بن أبي طالب والصوفي يقول ان الحق تبارك وتعالى هو حقيقة الحقائق وذات الذوات وان ما نراه من العوالم والاغيار فانما هو من تجليات وشؤن وأطوار ذات الحق فليس العالم الا عبارة عن الاعتبارات المأخوذة بالاضافة الى ذات واحدة القائمة بالغير قياما انتزاعيا وليس الا الله وحده ويتأيد في ذلك بمثل قوله تعالى حتى نعلم الذين جاهدوا منكم وبمثل قوله ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر الا هو معهم وبمثل قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن وغير ذلك من الآيات وبمثل قوله صلى الله عليه وسلم لو سقطت ابرة من السماء على الارض لسقطت على الله أو كما قال وقوله حكاية عن ربه لا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به الحديث وغير ذلك من الاحاديث ولا آيات وفي الآثار ما رأيت شيئا الا رأيت الله فيه أو قبله أو بعده أو معه

والاصحاب جمع صحب جمع صاحب أو جمع صحب مخفف صحب بمعنى صاحب وهو من رأى النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا به سواء كان في حال البلوغ أو قبله أو بعده طالت صحبته أولا (وهذه) اشارة الى مقاصد هذه الرسالة (عقائد) المراد بالعقائد ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده من غير تعلق بكيفية العمل ككونه تعالى حيا قادرا الى غير ذلك من مباحث الذات والصفات وتسمى تلك الاحكام أصولا وعقائد واعتقادية يقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلاة والزكاة والحج والصوم وتسمى شرائع وفروعا وأحكاما ظاهرة (الفرقة الناجية وهم الاشاعرة)

ثم قال في خطبته المشهورة بالغراء فليست له صفة تنال ولا حد يضرب له فيه الامثال ثم قال بعد وتعالى الذي ليس له نعت موجود ولا وقت محدود وله غير ذلك في بعض أدعيته ومخاطباته لرب العزة اه

التابعون فى الاصول للشيخ أبى الحسن الاشعرى وهو منسوب الى أشعر وهى قبيلة من اليمن . قيل الى جده أبى موسى الاشعرى رضى الله عنه فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية هم الاشاعرة وكل فرقة تزعم انها الناجية قلت سياق الحديث مشعر بانهم المعتقدون لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه وذلك انما ينطبق على الاشاعرة فانهم (٧) يتمسكون فى عقائدهم الاحاديث الصحيحة المروية عنه صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه رضى الله تعالى عنهم ولا يتجاوزون عن ظواهرها الا لضرورة ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين لما روى عن أئمتهم لاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن المطهر الحلى فى بعض تصانيفه قد باحثنا فى هذا الحديث مع الاستاذ نصير الدين بن محمد الطوسى فى تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر الرأى على انه ينبغى أن تكون تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة وما هى الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق فانهم يتقاربون فى أكثر الاصول قلت أكثر الشيعة يوافق المعتزلة فى أكثر الاصول ولا يخالفها الا فى مسائل قليلة أكثرها يتعلق بالامامة وهى بالفروع أشبه بل الاليق بذلك هم الاشاعرة فان أصولهم مخالفة لاكثر أصول المذاهب ولا يوافقهم فيها غيرهم كمسئلة الكسب وجواز رؤية الله تعالى مع كونه غير جسم وتنزهه عن المكان والجهة بل جوزوا رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها حتى جوزوا رؤية الاصوات والطعوم والروائح وجوزوا رؤية أعمى الصين بقة الاندلس واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء وكون صفاته لا هى عين الذات ولا غيرها والفرق بين الارادة والرضا الى غير ذلك من المسائل التى شنع مخالفوهم عليهم فيها كما سطروا به كتبهم (أجمع) الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق لا بالمعنى الاصطلاحى

النسبة (قوله التابعون فى الاصول الخ) أى أكثر أصول الاعتقاديات وان خالفوا فى قليل منها كالتكوين فانه صفة وجودية عند الماتريدية اعتبارية عند الاشاعرة وككون الايمان التصديق مع الاقرار أو التصديق فقط والاقرار شرط لاجراء أحكام الايمان وعدم جواز انا مؤمن ان شاء الله تعالى والسعيد قد يشقى والشقى قد يسعد وككون كلامه تعالى متنوعا فى الازل أو فيما لا يزال وككون أفعال العبد بقدرة الله تعالى فقط أو بمجموع القدرتين أو أصل الفعل بقدرته وكونه طاعة ومعصية بقدرة العبد على انها ليست مخالفات فى الاصول بل فى كيفياتها وبعضها لفظية (قوله ولا يتجاوزون الخ) فان من عقائدهم ان النصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعى ولذا يثبتون ما جاء فى الاخبار من الاحوال بعد الموت من غير تأويل بل نعم يقدمون العقل على النقل اذا كان مخالفا للعقل مخالفة بينة كاثبات الجهة والجسمية والمكان لاستلزامها الامكان والحدوث بخلاف المعتزلة فانهم يؤولون النصوص من غير ضرورة ولذا أنكروا عذاب القبر وسؤال منكر ونكير وسائر أحوال البرزخ (قوله ولا يسترسلون) الاسترسال الانبساط والاستئناس وفى تاج البيهقى الاسترسال كستاخ شدن ويعدى بالى فتعديته بمع بتضمين معنى المصاحبة والمقارنة يعنى انهم يستأنسون الى عقولهم بحيث يؤولون النصوص من غير ضرورة بل بمجرد استبعاد العقل (قوله ينبغى أن تكون الخ) بل يجب مخالفة تلك الفرقة لسائرها لانهم الذين على ما عليه النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه وسائرهم أهل الاهواء والبدع فلا بد أن يكون فى كل واحدة منه مخالفة لتلك الفرقة فى أمر كان عليه النبى صلى الله

كل واحد ينسب الى واحد من الخلفاء الاربع أبى بكر وعمر وعثمان وعلى على ما فى الاحاديث من ضعف الاسناد أو غير ذلك ويقول ان شؤن الحق تبارك وتعالى لازمة لذاته وليس بينه وبينها بون ويستند الى ما جاء فى النص من قوله تعالى لا اله الا هو فيقول ان الالوهية تستلزم مألوها والحق اله أزلا وأبدا فشؤنه لازمة لذاته أزلا وأبدا وبما جاء فى لسان الشرع مما يدل على الصفات المستلزمة لدوام النشأتات والظهور وعلى ما بينوه فى كتبهم ويقول كما يقول الحكيم ان الحق قد تنزل من مرتبة وحدته بتنزل تنزيهى بالاشرف فالاشرف وان التنزل الاول هو العقل الاول والقلم الاعلى والحقيقة المحمدية ويستشهد على ذلك باحاديث وردت بكل ذلك وغير ذلك مما هم عليه يستندون فيه الى أحاديث وآيات بعد تسديد المدعى ببراهين عقلية عند الفيلسوف والصوفى واشراقية عند الصوفى ووصول علمهم الى أعلى درجات اليقين فى زعم كل ويرون أنهم فى ذلك مطابقون لما كان عليه النبى وأصحابه والمعتزلى يقول ان عذاب العاصى ونعيم المطيع واجب ويستند الى مثل قوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة الآية وحقا علينا ننجى المؤمنين ومن يعمل سوأ يجز به الى غير ذلك من الآيات الدالة على واقعية الوعد والوعيد والاحاديث متضافرة على ذلك ويقول ان من الواجب أن يفعل الله ما هو الاصلح لعباده ويستند الى مثل قوله ولا يظلم ربك أحدا وبالاحاديث الدالة على ان الله تعالى ما أراد بعباده الا ما هو خير لهم ويقول ان الله لا يرى ويستند الى مثل قوله تعالى لا تدركه الابصار وينكر الشفاعة ويستند الى مثل قوله لا تنفعهم شفاعة الشافعين ولا خلة ولا شفاعة ولا تجزى نفس عن نفس شيأ الى غير ذلك والسنى يقول بنقيض ذلك ويستند الى مثل قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وبقوله له الحكم وبمثل وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والحديث انكم لترون ربكم الخ وبمثل قوله الا من

عليه وسلم وأصحابه (قوله اتفاق أهل الحل والعقد) الاولى اتفاق المجتهدين كما فى كتب الاصول ولا يجب ان يكون كل مجتهد أهل الحل والعقد ولا ان يكون أهل الحل والعقد مجتهدا (قوله فى كل عصر) الصواب ترك لفظ كل كما فى عبارات القوم (قوله على حكم من أحكام الدين) أى حكم شرعى على ما فى التوضيح فالاتفاق على أمر لغوى أو عقلى لا يكون اجماعا كالاجماع على ان الفاء للتعقيب وان الجمع المعرف باللام للاستغراق وعلى ان العالم حادث ولكن ما عليه الاكثرون أنه اتفاق مجتهدى الائمة على أمر من الامور سواء كان شرعيا أو لغويا أو عقليا دينيا أو دنيويا كامر الحرب وسياسة الرعية (قوله فان المذكورات ليست كذلك) أى المذكورات فى هذه الرسالة ليست جميعها من أحكام الدين أما اذا كان المراد بالحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين فظاهر لان المذكورات فيها سوى ان معرفة الله تعالى واجبة وان النظر فيها واجب ليست من الاحكام الخمسة وأما اذا كان المراد منها النسب الخبرية التى لا تدرك لولا الشرع فلان منها ما هى مدركة بالعقل استقلالا وكذا اذا أريد ما ورد به الشرع (قوله ولذلك) أى ولكون الاجماع

أذن له الرحمن ويقول المعتزلى ان أفعال المكلفين الاختيارية صادرة عنهم بما جعل الله فيهم ويستند الى مثل قوله جزاء بما كانوا يعملون ذلك بما قدمت أيديكم ومن يعمل مثقال ذرة وما تشاؤن الا أن يشاء الله الى غير ذلك من الآيات الدالة على اسناد الاعمال اليهم ويزعم ان أكثر النصوص القطعية والظنية جاءت على هذا المعنى والسنى يقول ان الافعال اختيارية واضطرارية صادرة عن الله تعالى ابتداء بلا واسطة ويستند الى مثل قوله خلقكم وما تعملون وقوله ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وبقوله هل من خالق غير الله ولا اله الا هو خالق كل شئ وغير ذلك والشيعى يستدل على تفضيل على على سائر الصحابة بمثل قوله صلى الله عليه وسلم من كنت مولاه فعلى مولاه والنبى مولى جميع الامة والسنى يستدل بمثل قوله ما طلعت الشمس على أحد بعد النبيين أفضل من أبى بكر أو كما قال وغير ذلك من الاحاديث الدائرة بين الفريقين وان المجسمة يستشهدون بمثل قوله يد الله فوق أيديهم والرحمن على العرش استوى وجاء ربك والا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام وغير ذلك وفى الاحاديث ان الله ينزل الى سماء الدنيا وقلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن وغير ذلك ولا نطيل بذكر استدلالات فرق هذه الملة وقد أوضح كل ما قرر أيه عليه ببراهين عقلية وسمعية تطلب من كتبهم وليس لنا الآن غرض يتعلق بتحقيق ما هو الحق فى الواقع بل ذلك يأتى فى الكتاب وكل بعد اقامة برهانه على مدعاه يذهب فيعد ما هو عليه مطابقا لما كان النبى عليه وأصحابه فيحكم بذلك ويحكم بأن غيره ليس كذلك خصوصا طائفة الصوفية والحكماء الاسلاميين والاشاعرة فانهم يدققون غاية التدقيق فى التطبيق على ما كان عليه النبى وأصحابه وكل طائفة منهم متى رأت من النصوص ما يخالف ما اعتقدت أخذت فى تأويله وارجاعه الى بقية النصوص التى تشهد لها فكل يبرهن على أنه الفرقة الناجية المذكورة فى الحديث وكل مطمئن بما لديه وينادى نداء المحق لما هو عليه والوقوف على حقيقة الحق فى ذلك يكون من فضل الله تعالى وتوفيقه فان للناظر ان يقول يجوز أن تكون الفرقة الناجية الواقفة على ما كان عليه النبى وأصحابه قد جاءت وانقرضت وان الباقى الآن من غير الناجية أو ان الفرق المرادة لصاحب الشريعة لم تبلغ الآن العدد وان الناجية الى الآن ما وجدت وستوجد أو ان جميع هذه الفرق ناجية حيث ان الكل مطابق لما كان عليه النبى وأصحابه من الاصول المعلومة لنا عنهم كالالوهية والنبوة والمعاد وما وقع فيه الخلاف فانه لم يكن يعلم عنهم علم اليقين والا لما وقع فيه اختلاف وان بقية الفرق ستوجد من بعد أو وجد منها بعض لم يعلم أو علم كمن يدعى ألوهية على مثلا كفرقة النصيرية وموجب هذا التردد انه ما من فرقة الا ويجدها الناظر فيها معضدة بكتاب وسنة واجماع وما يشبه ذلك والنصوص فيها متعارضة من الاطراف ومما يسر فى ما جاء فى حديث آخر ان الهالك منهم واحدة وبالجملة فتحقيق الفرقة الناجية من جهة الاعتقاد كما هو الموضوع على رأى

وهو اتفاق جميع أهل الحل والعقد من الامة فى كل عصر على حكم من أحكام الدين فان المذكورات ليست كذلك ولذا نسبه الى طائفة مخصوصة وهم (السلف من المحدثين) العارفين باحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمييز أقسامها من الصحيح والحسن والضعيف وغيرها ونقدها من الموضوعات (وأئمة المسلمين وأهل السنة والجماعة) رضى الله عنهم (على ان العالم) هو فى الاصل ما يعلم به الشئ

بالمعنى اللغوى نسبة الى طائفة مخصوصة فان الاجماع المصطلح لا يحتاج الى نسبة (قوله كالخاتم) يعنى
أن هذا الوزن فى الاسماء لآلة ما يشتق منه كالقالب والخاتم والطابع فالعالم معناه ما يعلم به الشئ أى شئ
كان غلب فيما يعلم به الصانع من أجناس الموجود اذ لا يقال عالم زيد فهو موضوع القدر المشترك بين كل

كالخاتم لما يختم به غلب
على ما يعلم به الله تعالى

هذه الفرق التى تدعى ان كلا منها الفرقة الناجية وان غيرها الهالكة مشكل من وجوه أولا انا نعلم ما
كان عليه النبى وأصحابه الا أن للعالم صانعا فى غاية الكمال مبرأ عن جميع النقائص وانه عالم قادر مريد
سميع بصير الى غير ذلك من الصفات الكمالية وان المعاد حق وان النبى صادق فيما أخبر به وهذا القدر
أمر اتفق عليه جميع الفرق الا أن يكون وثنيا أو كتابيا متعصبا فعلى هذا ليس المخالف لما كان عليه
الا جاحد وجود الحق أو جاحد كمال من كمالاته مع علمه بأنه كمال أو مكذب النبى فى شئ مما جاء به مع علمه
بأنه قد جاء به أما من كان مقصده الكمال والتنزيه والوقوف على الحق وصدق القرآن وعدل ما جاء به النبى
فهو حق فهو على ما كان عليه النبى وأصحابه حذو القذة بالقذة ومن خالف فى شئ من ذلك فليس من أمة
الاجابة فى شئ وهو ظاهر وأما ما افترقت فيه الطوائف من كون الصفات عين الذات أو غير الذات أو لا هذا
ولا ذاك وان الله يمكن أن يرى أولا يمكن وان العالم حادث بالزمان وبالذات أو بالذات فقط وان الحسن
والقبح عقليان أم لا الى غير ذلك من التفاصيل فهذا شئ لم يرد فيه عن النبى وأصحابه شئ حتى يحفظ عنهم
وغاية جمع هذا الى الاستدلال ولا فرق بين دليل ودليل فى جواز تطرق الخلل والخطأ فان قلت ان كلام
الله وكلام النبى مؤلف من الالفاظ العربية ومدلولاتها معلومة لدى أهل اللغة فيجب الاخذ بحقائق
مدلول اللفظ كائنا ما كان قلت حينئذ لم يكن ناجيا الا الطائفة المجسمة الظاهريون القائلون بوجوب الاخذ
بجميع النصوص وترك طريق الاستدلال رأسا مع أنه لا يخفى ما فى آراء هذه الطائفة من الاختلال مع
سلوكهم طريقا ليس يفيد اليقين بوجه فان المخاطبات مناسبات ترد مطابقتها لا تكاد تعلم الا القلائل ومن
ثم كان التحقيق ان الالفاظ لا تفيد اليقين بمدلولاتها لكثرة تطرق الاحتمال فلا سبيل الا الى الاستدلال
وتأويل ما يؤدى بظاهره نقصا الى ما يفيد الكمال واذ صح التأويل بالبرهان فى شئ صح فى بقية الاشياء
حيث لا فرق بين برهان وبرهان ولا لفظ ولفظ فليس لفرقة من الفرق المجوزة لتأويل اللفظ ان تدعى
انها الناجية دون الاخرى بهذا الحديث فان الكل متفق فيما عليه النبى وأصحابه والخلاف انما يرجع
الى أن الواقع ما هو فصاحب البرهان المطابق للواقع هو المحق وغيره المبطل وليس كل محق فى قضية محقا
فى أخرى بل قد يحق فى أمر ويخطئ فى آخر فلا يصح التحزب وادعاء الطائفية بل لابد أن يدور الامر على
الواقع حيث كان بطريق البرهان وحاصل هذا الوجه ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يطلع أحدا على
دقائق معارفه فى مقام الالوهية وعالم الربوبية ولا على مراتب عرفانه فكيف يمكن التطلع الى مثل هذا
الامر الخفى الذى لا يعلمه الا الله تعالى ورسوله حيث انه مما يتعلق بالبواطن التى بيننا وبينها حجاب أى
حجاب وانما وصل الينا من شرعه صلى الله عليه وسلم ما يصرح بثبوت الالهيات والنبوات والمعاد
بأقاويل مقدسة تحتمل الحمل على كثير من المعانى كما حملها الناظرون كل على حسب اعتقاده فأين السبيل
فابق مما عليه النجاة لا ما به الاتفاق وتأمل لعلك تقف على غير ما أقول لكن بطريق العدل والانصاف
وثانيا ان كل فرقة تدعى اليقين فيما هى عليه والرجوع عما هو يقين من المحال عندهم والا لزم كونه غير
يقين والفرض انه يقين فكيف تدعى كل طائفة ان غيرها يجب أن يكون على ما عليه هى مع أنه غير
ممكن فان كانت تقول ان برهان الغير غير يقين فنقول ان المحقق الناظر يستوى لديه جميع الآراء حيث
ان كلا يستند الى البرهان فيبقى النسبة الى الواقع فأى أولى من رأى فى قبول فان كان يشكك الآخر
فى يقينه اللهم الا بتقرير فيدخل تحت الحكم وأيضا ان أمكن اقتلاع يقين فقد أمكن اقتلاع آخر فينجر
الى السفسطة وعدم الوثوق ببرهان فلا ملجأ الا أن الجميع لما اتفق فيما جاء فى لسان الشرع صريحا من الامور

الاجناس وكل جنس ولذا جمع (قوله وهوما سوى الله) أى جنس سوى الله وصفاته (قوله قوله وصفاته)

الثلاثة المتقدمة فقد صار ناجيا أو انه يجب طرح جميع البراهين بين أيدى النظر وأخذ المقبول منها
وتزييف المنكر بعد اتفاق الكل فى ذلك وحينئذ فقد وقع الصلح بين الكل وذهب التحزب وهذا سبيل
حق ولكن لم يقع ومدعيه يكذبه تحزبه وثالثا كل فرقة تعتقد أمورا خاصا فى مقام الالوهية والنبوة
والمعاد فان كان كل ما لم يطابق الواقع فى زعمهم فهو المخالف للواقع فى نفس الامر وكل ما كان كذلك فهو
نقص فى جناب الالوهية فانه اما اثبات ما لم يكن أو نفى ما يجب ان يكون وكلاهما نقص فيكون كفرا فلا
وجه لهم فى حكمهم بان بعض الطوائف غير كافر وانما هو فاسق بل يجب ان يحكموا بأن كل ما خالف
الواقع فهو كفر فكل فرقة لا بد ان تحكم بكفر الاخرى وان لم يكن ما يخالف الواقع فى زعمهم مخالفا للواقع
فى نفس الامر أو لم يكن من النقص فى شئ فلا وجه لتفسيق المخالف والحكم بانه فى النار ورابعا انا لا نجد
طائفة منهم متفقة على كلمة واحدة بل أصحاب كل رئيس يخالفونه فى آرائه الى آراء آخر فان كان
مخالفة المعتقد تعد كفرا أو فسقا بالنسبة اليه فمرتكبها كافر أو فاسق وان كان من حزبه فالهم
يفرقون بين مخالفة ومخالفة كتفرقة أصحابنا بين خلاف الاشاعرة مع الماتريدية وبين خلافهم مع
بقية الفرق وكذلك ما نراه فى غيرنا من سائر الفرق مع انه ربما كان الخلاف فى مسئلة هى من الامهات
كقول امام الحرمين من أصحابنا فى بحث الافعال ان الفعل يستند الى قدرة العبد والقدرة الى سبب آخر
وهكذا الى أن تنتهى الى مسبب الاسباب وقد برهن على ذلك وان هذا الامر ينسبونه الى الحكماء فى ظاهر
قولهم وغير ذلك كثير فاش فى جميع الفرق لا يكاد يحصر بل خلاف الاشعرى مع الماتريدى فيما يزيد
عن ثلاثين أصلا وربما لا يتحقق هذا المقدار بينه وبين الفيلسوف مثلا فكيف أغضينا النظر عن هذا
النزاع وحدقنا الى نزاع آخر ليس بالمفيد فكان من الواجب ان نحكم حكما عاما اما بالتفسيق واما
بعدمه بدون تدليس وخامسا قد أجمع أهل التحقيق من كل طائفة خصوصا الشيخ الاشعرى على ان
المقلد فى أصول دينه ليس بمتيقن وكل من ليس بمتيقن فى الاصول فهو على ريب فيها وكل ما كان كذلك
فهو كافر أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فقد أقمنا عليها برهانا حاصله ان المقلد اما ان يعلم حقية
ما عليه مقلده أم لا الثانى يستلزم المطلوب فانه اذا لم يعلم حقية ما عليه مقلده فهو متردد فيه اذ ليس بعد
العلم الا التردد أو الجزم بالنقيض وعلى الاول اما ان يعلم الحقية بنظره أو بتقليد آخر على الثانى
ننقل الكلام اليه ويتسلسل وعلى الاول قد صار مجتهدا ناظرا لا مقلدا وهو خلاف المفروض
وليس بطلان التسلسل ههنا بما يبرهنون عليه بل لاستلزامه عدم العلم اذ لم يصل الى ما به يعلم فاذن كل
مقلد فليس بمتيقن بل ذلك يجده كل أحد فان كثيرا من الصلحاء الذين يدعون التدين تأتيهم الشكوك
من بين أيديهم ومن خلفهم ويزيلونها عنهم بالاعراض والاشتغال بافكار أخر لكن ذلك لا ينفعهم فانه
قد وقر فى نفوسهم الزيغ واذا تعطلت الحواس بدا لهم ما كانوا يخفون وهو سوء الخاتمة والعياذ بالله
تعالى فليحذر الراغب الى الله تعالى من أمثال هذه الورطات التى يزينها اليه شيطانه بل يجب عليه انه
كلما عرض له أمر ذهب خلفه فان كان حقا تبعه وان كان باطلا دفعه فان كان التقليد كفرا عندهم
كما هو الواقع فكيف يدعى منهم الالجاء الى قضايا خاصة خاطبوا عليها وتعارفوها فيما بينهم ويزعمون ان
هذا هو الحق الواقع كلا بل كل ذلك تعصب من اتباع كل رئيس وأخذ بطريق اللجاج والعنت والحق
الذى يرشد اليه الشرع والعقل ان يذهب الناظر المتدين الى اقامة البراهين الصحيحة على اثبات صانع
واجب الوجود ثم منه الى اثبات النبوات ثم يأخذ كل ما جاءت به النبوات بالتصديق والتسليم بدون فحص
فيما تكنه الالفاظ الا فيما يتعلق بالاعمال على قدر الطاقة ثم يأخذ طريق التحقيق فى تأسيس جميع
عقائده بالبراهين الصحيحة كان ما أدت اليه ما كان يكن بغاية التحرى والاجتهاد ثم اذا فاء من فكره الى

وهو ما سوى ذاته وصفاته (حادث) ولما كان الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق الحدوث

أى الثبوتية القديمة فانها ليست من العالم وأما صفاته السلبية والفعلية فخارجة بقيد الموجود (قوله

ماجاء من عند ربه فوجده بظاهره ملائما لما حققه فليحمد الله على ذلك والا فليطرق عن التأويل ويقول
آمنا به كل من عند ربنا فانه لا يعلم مراد الله ونبيه الا الله ونبيه فعلى هذا المنوال يكون نسجه فيبوء من
الله برضوان حيث أسس عقائده على ما لا بد من البراهين واستقبل الاخبار الالهية بالقبول والتسليم
وتناولها بقلب سليم وان أراد التأويل لغرض كدفع معاند او اقناع جاحد فلا بأس عليه اذا سلم برهانه
من التقليد والتشويش وهذا هو دأب مشايخنا كالشيخ الاشعرى والشيخ أبى منصور ومن ماثلهم لا
يأخذون قولا حتى يسددوه ببراهينهم القوية على حسب طاقتهم وهذا هو ما يعنى باسم السنى والصوفى
والحكيم وكل متحزب مجادل فانما يبغى العنت وتشتيت الكلمة فهو فى النار وكل مقصر فعليه
العار والشنار فاسلك سبيل السلف واحذر فقد خلف من بعدهم خلف ولا بد فى كمال النجاة ونيل
السعادة الابدية من ان ينضم الى ذلك التخلى عن الرذائل والتحلى بالاخلاق الكاملة والاعمال الفاضلة
ومن تلك الاخلاق والاعمال تكميل قوة النظر وارتكاب طريق العدل فى كل شئ اذ لا ريب
فى ان كل من خالف ما كان عليه النبى وأصحابه من الهمة والسداد والعدل والانصاف وسلوك
طريق الاستقامة فى جميع الاخلاق والاعمال ونور البصيرة بما يؤخذ بعضه بطن فهو فى النار
أو يطهر ومن كان على ما كانوا عليه فهو فى أعلى غرف الجنان وسالك هذا الطريق اما ان يكون
سلوكه من قبل الالتفات الى ما جاء فى الكتاب والسنة وكلام أولى الفضل من الراشدين قديما وحديثا
فذلك هو الحكيم العلمى والمؤمن المتوسط واما ان يكون مع ذلك قد سلك بنفسه مدارج الانوار ووقف
على ما فى ذلك من دقائق الاسرار حتى جلس فى حياته هذه فى مقعد صدق عند مليك مقتدر فهو الصوفى
وهو صاحب المقصد الاسنى والمطلوب الاعلى وفى هذا مراتب لا تحصى ومراق لا تستقصى وهذا
وما قبله يشملهما اسم المؤمن الصادق فمن تحقق بهذا النور فله النجاة والحبور كان من كان فان هذا
هو المتفق فيه ما كان النبى عليه وأصحابه ولنمسك القلم حيث ان المقصود هو الايجاز والله أعلم
بالصواب واليه المرجع والمآب فاسلك بنفسك طريق السداد وانظر فيما يكون لك بعين الرشاد
(قوله ولما كانت الفلاسفة الخ) أقول اصطلح الفلاسفة على معنى آخر للحدوث غير المتبادر من اللفظ
هو كون الشئ فى وجوده مسبوقا بعدم ذاته فى مرتبة علته لتقدم ما هو المؤثر فيه عليه برتبة الوجود
وبينوا ذلك بما نقله الشارح فى الحواشى عن الشيخ فى الشفاء وحاصله ان للممكن من ذاته ان يكون ليسا أى
معدوما أى اذا نظر الى ذاته لم يكن موجودا بل معدوما لانه لو كان له من ذاته الوجود لكان موجودا لذاته
فلا يحتاج الى علة فيكون واجبا هذا خلف فتعين ان يكون له من ذاته العدم أى سلب الوجود لا الاتصاف
بالعدم ومن غيره ان يكون أيسا أى موجودا أى واذا نظر له مع علته كان له منها الوجود فله الوجود
من غيره ضرورة أنه لا وجود له بدون علته وما له لذاته مقدم على ماله من غيره ضرورة ان ما للذات مع
الذات وما بالغير يعرض للذات مع لازمها فسلب وجوده مقدم على وجوده وذلك لا يستلزم التقدم
بالزمان لعدم جواز الفصل بين تمام العلة وبين المعلول فيجوز ان يتآخيا فى الزمان ورده الشارح فى الحواشى
تبعا للامام وقال كما ان الممكن يحتاج فى وجوده الى العلة كذلك يحتاج فى عدمه اليها اذ عدمه يعلل
بعدم علته فليس له من ذاته سوى استواء الطرفين
ثم قال ان الممكن ليس له فى المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله فى هذه المرتبة لا استحقاق
الوجود فان اكتفى فى الحدوث الذاتى بهذا تم والا فلا أقول أولا ان الماهية فيما فرضه ليس لها وجود
ولا عدم بل امكانهما فكان الوجود مسلوبا عنها فاذا حصل لها الوجود من العلة فقد كان لها الوجود
بعد ان لم يكن وجود وهو الحدوث الذاتى كما قالوا هم أرادوا من العدم سلب الوجود كما أشرنا اليه فى

على المسبوقية بالذات بالعدم بمعنى أن كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات لا بالزمان وحاولوا
بيان ذلك بمقدمات فصلناها في حواشي الشرح الجديد للتجريد وبينا انه لايتم استدلالهم

على المسبوقية بالذات بالعدم) فيه اشارة الى ان تفسير الحدوث بالمسبوقية بالغير مطلقا أو بلا استحقاق
لوجود ولا اقتضائه أو بالامكان مخالف لاصطلاحهم قال الشارح في حواشيه القديمة الحدوث عندهم
هو المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف الا انهم جعلوا المسبوقية أعم من الذاتية والزمانية لو قالوا بذلك
لفرقوا المعنى المتعارف من الحدوث بالكلية (قوله يستلزم تقدم عدمه الخ) لانه لما كان محتاجا في
وجوده الى الفاعل لم يكن له وجود من نفسه فكان له من ذاته انه لم يكن بمعنى سلب الوجود عنه لا بمعنى
الاتصاف بالسلب فان سلب الوجود عنه غير الاتصاف بالسلب فان سلب الوجود عنه كسلب العدم في
كونهما من ذاته والاتصاف بالسلب من عدم علته كالاتصاف بالوجود من وجود علته واذا كان من ذاته
ان لا يكون كان عدمه مقدما على وجوده تقدما ذاتيا لان ما للشئ لذاته مقدم على ما لغيره تقدما بالذات قال
الشيخ في الشفاء في بحث التقدم والتأخر انهم جعلوا الشئ الذي يكون له الوجود أولا وان لم يكن للثاني وجود
والثاني لا يكون له الا وقد كان للاول وجود متقدما على الآخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود
للواحد ان تكون الكثرة موجودة ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان
الواحد يفيد الوجود للكثرة أو لا يفيد بل انه يحتاج اليه حتى يفاد الوجود للكثرة بالتركيب منه انتهى
وشد ان هذا المعنى متحقق في كل ما للشئ لذاته بالنسبة الى ما للشئ لغيره لانه لا يمكن ان يتحقق ما للشئ لغيره
الا ويكون ما له لذاته متحققا او يمكن ان يتحقق ما له لذاته ولا يتحقق ما له لغيره وهذا معنى الاحتياج والتقدم
الذاتي ومصداقه الترتب بالفاء ولهذا يصح الترتب بالفاء فيقال لم يكن له وجود من نفسه فوجد بالعلة

حل عبارة الشيخ وثانيا فلانه قطع النظر عما يفهم شائبة التأثير وبين الطرفين فبأي الحالين يكون
الممكن في لو نعم فهل يكون له الوجود كلا والا لم يكن ممكنا وليس بعد الوجود الا العدم فهو له فذلك
فيكون لذاته ان يكون عدما لازم الواسطة اللهم الا في اعتبار عقلي لا يتعلق به التقدم والتأخر
في المراتب الخارجية ثم رد عليهم الشارح ردا آخر بقوله كيف والتقدم الذاتي الخ وحاصله ان
المقدمات عندهم خمسة لا غير كما هو مشهور وجعلوا التقدم بالذات هو تقدم المحتاج اليه على
المحتاج فلو كان عدم الممكن متقدما على وجوده بالذات لكان عدمه اما علة لوجوده أو جزء علته
الاول باطل اولا لان العدم ليس شيأ لذاته حتى يجب عنه شئ وثانيا فالفرض عدمه سواء فتعين كونه جزء علة
وجوده بمعنى ماله دخل بوجه وذلك حكم سار في جميع المعلولات مع عللها فلا تتحقق علة بسيطة البتة وقد
أقروا بوجود العلة البسيطة في أول صادر واقول لا محالة ان العدم جزء علة الوجود اذ ما لم يكن للشئ
انه عدم لم يكن للمؤثر أن يكون عنه كون والا لزم تحصيل الحاصل تأمل واما الاقرار بوجود علة
بسيطة فلا ينافي ذلك فانهم يريدون غير المركبة من الوجوديات كيف ومن الواجب في الصدور
دفع المانع وهو عدم فليس المراد ما ينفي مثل هذا التركيب فانه في الحقيقة ليس بتركيب
ويمكن ان يمنع حصر التقدمات في الخمسة بزيادة هذا النوع اذ الحصر استقرائي (٣) وبعد
في انهم اصطلحوا على هذا المعنى من الحدوث وبينوه بالمقدمات فربما كان يتوهم من قوله أي
المصنف ان العالم حادث هذا المعنى فدفع هذا التوهم بقوله كان بقدرة الله بعد ان لم يكن أي بعدية
زمانية لا يجامع القبل معها البعد كما هو المتبادر المعروف من لفظ الحادث اذ المعنى الاول مجرد
اصطلاح من الفلاسفة والمتبادر منه في لسان غيرهم الوجود بعد عدمه بالزمان ثم لا يخفى عليك ان
قول المصنف كان بقدرة الله بعد ان لم يكن لم يفد نصا وهو أريد مما أفاده لفظ الحادث واوهم بان
الحادث الذاتي يطلق عليه انه كان بعد ان لم يكن كما صرح به عبارة الشيخ في الشفاء حيث يقول

٣ ان قلت قد أفيد من قوله
هذا أن العدم لذات
الممكن وقد تقرر فيما
بينهم ان ما اقتضى
العدم لذاته فهو ممتنع
لذاته قلت ان المعنى
في الممتنع انه اذا نظر الى
ذاته من حيث هي ذاته
نظرا من حيث الخارج
فانها تأبى عن ان يكون
لها الوجود من أي كوة
أشرق أي ان له من ذاته
ما يدرأ الوجود وينافيه
فهذا محال ان يوجد في
الخارج بل وفي الذهن
عند التحقيق وأما المعنى
في الممكن فهو أن ذاته
بالملاحظة الخارجية
خالية عن الوجود منزهة
لو وصف العدم من غير تسا
ها أو يجب لها ذلك فهذا العدم
وصف لتلك الذات من
حيث هي في الخارج ذات
ليست مع شئ آخر أوجب
لها العدم ثم انها لا
تأباه أي الوجود من خارج
لو أتى وذلك كما تقول ان
الهيولى لذاتها خالية عن
الصور لان القابل للشئ
من خارج عنه يجب ان
يكون خاليا عن ذلك الشئ
عند قطع النظر عن ذلك
الخارج والهيولى قابلة
للصور من مفيضها فهي
من حيث ذاتها خالية عنها
وجوبا والا لجاز لها من هذه الحيثية أي حيثية الذات ان تكون بصورة فلم تكن قابلة من خارج هذا خلف ومع
كونها خالية بالذات أي عند تجريد النظر الى الذات كما بينا يجوز ان تكون ذات صور عند فيض المفيض اه منه

وبما ذكرنا ظهر انه لا احتياج فى اثبات التقدم بين ما لذاته وبين ما للغير الى ما قاله المتأخرون من ان ارتفاع ما بالذات يستلزم ارتفاع ما بالغير من غير عكس فانه يرد عليه ان الاستلزام لا يستلزم التقدم وما حررنا معنى ما فى الشفاء من أن للمعلول فى نفسه أن يكون ليس او يكون له من علته ان يكون أيس فالذى يكون للشئ فى نفسه أقدم فى الذهن بالذات لا بالزمان من الذى يكون له من غيره فيكون كل معلول أيسا بعد ليس بعدية بالذات وقد صرح بما ذكرنا فى الشفاء قبل هذا الكلام بقوله يكون عنه أى عن الفاعل وجود الشئ بعد مالم يكن فيكون لذلك الشئ وجود ولذلك الشئ انه لم يكن فصار كائنا بعد مالم يكن وليس له من الفاعل انه لم يكن ولا انه كان بعد مالم يكن غاله من الفاعل وجوده واذا كان له من ذاته ان لا وجود لزم ان صار وجوده بعد مالم يكن فصار كائنا بعد مالم يكن وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما فى الحواشى القديمة للشارح تبعا للامام من انه ليس للمعلول فى نفسه ان يكون معدوما كما انه ليس له من نفسه أن يكون موجودا ضرورة احتياجه فى كلا طرفى الوجود والعدم الى العلة ولا وجه لما قال الشيخ انه فى نفسه معدوم بل انه فى نفسه مسلوب الوجود وهو غير كونه معدوما أى متصفا بالعدم فانه من العلة وقد وجه بعض الفضلاء كلام الشيخ بما حاصله انه ليس المراد من كون العدم للمعلول فى نفسه انه اقتضى العدم حتى يمتنع أو انه أولى به لانتفاء الاولوية الذاتية بل انه لا يحتاج فى عدمه الى تأثير وايجاد وجعل كما فى وجوده لان علية العدم للعدم ليست بالتأثير والايجاد بل هى عبارة عن عدم تأثير الوجود فى الوجود فالعدم أولى للممكن لاجل هذا وأحق ولا معنى للتقدم الذاتى الا الاحقية على ما يستفاد من كلام الشيخ فى الهيات اشاراته فى بيان التقدم الذاتى انتهى وفيه بحث أما أولا فلما سبق نقلا عن الشفاء من ان للمعلول من ذاته ان لا وجود بجعل الذات علة للاوجوده وأما ثانيا فلانه لا دخل لقوله فالذى يكون للشئ فى نفسه أقدم من الذى يكون له من غيره وأما ثالثا فلان أحقية العدم للممكن بواسطة عدم احتياجه الى تأثير وايجاد ممنوع لاحتياجه فى العدم الى عدم التأثير قال الشيخ فى الشفاء الممكن انما يصير أحد الامرين أى الوجود والعدم واجبا له لا لذاته بل لعلة أما المعنى الوجودى فبعلة وجودية وأما المعنى العدمى فبعلة عدمية أى عدم العلة للمعنى الوجودى وأما رابعا فلانه على هذا التوجيه ينتقض حصرهم التقدم فى الانواع الخمسة لان كون الشئ أولى بشئ وأحق به بواسطة عدم احتياجه الى التأثير والايجاد نوع آخر منه (قوله كيف والتقدم الذاتى الخ) أجاب عنه الشارح فى حواشيه القديمة بان ما يحتاج اليه المعلول فى وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لانها غير منظور اليها فى هذا النظر بل هى مفروغ عنها فى هذا النظر ولذلك صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتى فى العلة (قوله فلا تتحقق العلة التامة البسيطة) وما قيل انه يلزم التناقض أيضا لان العلة فى آن حدوث المعلول متحققة البتة وكذا أجزاؤها فيلزم اجتماع الوجود والعدم فى ذلك الآن توهم لان السابق هو للاوجود من نفسه وهو لا يناقض الوجود من العلة (قوله أى وجد بعد العدم) فيه اشارة الى أن كان فى الموضعين تامة والبعدية زمانية لتبادرها عن لفظ بعد فى اللغة والعرف ولا يلزم من كون عدم العالم فى زمان سابق على زمان وجوده وجود الزمان وحدوثه حال عدمه على ما وهم لان الزمان عند المتكلمين أمر موهوم لا وجود له فى الاعيان فهو ليس من العالم (قوله مجرد اصطلاح) اشارة الى أنه لا يترتب على هذا الاصطلاح كثير فائدة (قوله والمخالف فى هذا الحكم) أى كل ما سوى الله وصفاته حادث فانهم ذهبوا الى دفع

واذا كان له من ذاته ان لا وجود لزم ان صار وجوده بعد مالم يكن وبه يندفع توهم قول الشارح بعدية زمانية فكان يكفى ان يقال بعد قوله حادث أى حدوثا زمانيا اللهم الا ان يقال ان الوهم قد اندفع بقوله بقدرة الله فان ما يشاء عن اختيار لا يكون الا حادثا زمانيا فى زعمهم (قوله والمخالف فى هذا الحكم هو الفلاسفة) أقول أى المخالف فى حكم لا ايجاب الكلى أى قولنا كل ما فى العالم فهو حادث المفهوم من قول

كيف والتقدم الذاتى تقدم المحتاج اليه على المحتاج واذا كان العدم سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتى كان جزأ من علته التامة قطعا فلا تتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم أردف ذلك بقوله (كان بقدرة الله بعد ان لم يكن) أى وجد بعد العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر فان المعنى الاول مجرد اصطلاح من الفلاسفة والمخالف فى هذا الحكم هم الفلاسفة فان ارسطاطاليس واتباعه

الايجاب الكلى (قوله ذهبوا الى قدم العقول الخ) الاظهر الاوفق ان يقال فانهم ذهبوا الى قدم العقول والنفوس والفلكيات أى الافلاك ومافيها بذواتها وصفاتها سوى الحركة والوضع (قوله والعنصريات) أى العناصر وماتركب منها (قوله بموادها) الظاهر بمادتها الان مادتها واحدة بالشخص عندهم (قوله

المصنف على ان العالم حادث هو الفلاسفة والمخالفة فى كلية الايجاب تكون اما بكلية السلب فيخالف فى كل فرد فرد من أفراد العالم بان يقال لاشئ من العالم بحادث بل كل مافيه قديم وهذا باطل بالبداهة والاجماع واما بجزئيته فتكون المخالفة فى بعض أفراد العالم بان يقال بعض العالم ليس بحادث بل منه ماهو قديم وهذا موضع النزاع فالمتكلمون على ان كل مافى العالم فهو حادث بالزمان فلاشئ منه بقديم وعلى ذلك أيضا بعض الفلاسفة من الاقدمين والاسلاميين وأكثر الفلاسفة على ان بعض العالم قديم فقد ذهب ارسطاطاليس واتباعه الى قدم العقول جمع عقل وهو عندهم جوهر مجرد عن المادة وعلائقها ذاتا وافعالا والمادة جوهر هو محل للصورة الجسمية ليس له قوام بدونها وهو جزء الجسم الطبيعى فان الجسم عندهم مركب من جزأين مادة وتسمى بالهيولى وهو جوهر بسيط منبث فى العالم قابل للصور المتعاقبة عليه لا بالواحد ولا بالكثير فى ذاته ولا بالمتصل ولا بالمنفصل فى ذاته بل هو القابل لكل ذلك وليس له قوام الا بشئ من الصور كما علمت يرشدك الى وجوده انقلاب الماء هواء والهواء نارا مثلا اذلا يصح ان الحقيقة المائية بنفسها صارت حقيقة هوائية والالزم اجتماع الضدين ولا ان الهواء بعد الانقلاب مباين للماء بالمرة والالزم عدم شئ بالمرة وحدوث شئ من العدم الصرف وهو خلاف البداهة فتعين أن لايكون مباينا بالمرة ولا عينا فكان هناك أمر مشترك يردعليه الصورتان وهو الهيولى وصورة جسمية وهى الامتداد الجوهرى فى الجهات الثلاث الحال فى الهيولى وهناك عندهم صورة ثالثة حالة فى المادة أيضا تسمى الصورة النوعية استدلوا على وجودها بان الآثار المختصة بالانواع كبرودة الماء وكثافة الارض وحرارة النار وغيرها من الافاعيل الناشئة عنها ليس كل منها الذات الجسمية والالم يكن اختلاف لاتحاد المقتضى فى الجميع ولا لامر خارج لانا لوتركنا النوع ونفسه وصرفنا النظر عن الخارجيات لاختص بآثار بالنسبة الى نوع آخر فتعين أن يكون لامر داخل فيه غير المادة والصورة الجسمية وهو الصورة النوعية وتسمى عندهم بالكمال ويعرض للجسم بواسطة حلول المادة عوارض كالاتصال والانفصال والبياض والسواد والحلول وماشبه ذلك فالعقل هو ماتجرد عن هذه المادة بذاته أى ليس مركبا منها ومن الصورة فليس جسما ولا مما يحل فيها فليس جسمانيا وعن علائق المادة أى هذه العوارض التى تعرض لاهلها فلا يعرض له الاتصال والانفصال والاجتماع والافتراق وماشبه ذلك وتجرد عنها بفعله أى فلا يحتاج فى فعل من أفعاله الى مادة ولا مادى فليس نفسا فان النفس تحتاج فى أفعالها الى المادة اذغالب كمالاتها مكتسبة بالآلات البدنية وذهبوا أيضا الى قدم النفوس الفلكية جمع نفس وهى جوهر مجرد عن المادة ذاتا لاأفعالا فانها متعلقة بالبدن الذى هو مادى تعلق التدبير والتصرف كتعلق العاشق بالمعشوق أو الملك بالرعية والفلكية نسبة للفلك وهو جسم مستدير يحيط به سطحان متوازيان فى داخله نقطة تتساوى الخطوط الخارجة منها الى سطحه أى المدبرة للفلك فانهم يذهبون الى ان الافلاك حية ناطقة تتحرك بالارادة كالحيوان فلها نفوس تدبرها وذهبوا الى قدم الاجسام الفلكية التى هى الافلاك ومافيها من الكواكب بموادها وصورها الجسمية والنوعية واشكالها واضوائها والشكل هو الهيئة الحاصلة للشئ من احاطة حد أو حدود به والاضواء جمع ضوء وهو معروف واستدلوا على مذاهبهم الاتى ولا نطيل بذكره وفى نسخة بدل اضوائها أوضاعها جمع وضع هو الهيئة العارضة للشئ من نسبة أجزائه بعضها الى بعض والى الخارج ولا يخفى ان الاوضاع دائمة التبدل حيث ان الافلاك دائمة التحرك اذ بكل حركة يحدث وضع ويزول آخر فلا يصح ارادة أشخاص

ذهبوا الى قدم العقول والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية وأشكالها وأضوائها والعنصريات بموادها ومطلق صورها الجسمية

لا

لا شخاصها) أى لاشخاص الصور الجسمية لظهور ان الانفصال الموجب لعدم بقاء الشخص (قوله قديمة بجنسها) وهو مطلق الصورة النوعية فانها ماهية جنسية تحتها أنواع مختلفة الماهية هى صور العناصر والمواليد (قوله لايجب أن تكون قديمة) بدليل الانقلاب بل يجوز أن تكون كلها حادثة عن أمر آخر كما نقل عن بعض قدمائهم ان الله تعالى خلق جوهرا فنظر اليه نظر الهيبة فحصل منه السموات والعناصر الاربعة أو بعض عن بعض كما قيل ان النار حادثة عن الهواء بمشايعة حركة فلك القمر (قوله والظاهر من كلامهم) فان المواليد الثلاثة قديمة أنواعها عندهم والظاهر بقاء صور العناصر فيها (قوله فلا يمكن حمله الخ) لانه يستلزم اتفاق الحكماء كلهم على القدم الذاتى للعالم (قوله من قدم النفوس) صرح فى شرح التجريد الجديد بان أفلاطون ذهب الى قدم النفوس الناطقة (قوله ولذلك لم يعد من الفلاسفة) فان الفيلسوف باحث عن أعيان الموجودات على ماهى عليه بقدر الطاقة فلا بد من الجزم باحد

الاوضاع بل يراد أن الاوضاع قديمة بنوعها اذ لا ابتداء لهذا النوع أى نوع الوضع عندهم بل ما من وضع الا وقبله وضع الى غير النهاية وذهبوا الى قدم العنصريات بموادها جميعا مادة هى الهيولى كما سبق وجعلها باعتبار ماتقبل من الصور فهى كثيرة بصورها والا فهيولى العناصر عندهم واحدة بالشخص بل وهيولى الافلاك والافتراق انما هو بالصور النوعية والعنصريات هى الحيوان والنبات والمعدن وتسمى المواليد الثلاث وانما سميت عنصريات نسبة للعنصر بمعنى الاصل من نسبة الكل لجزئه أى التى هى مركبة من عناصر وأصول تلك العنصريات الماء والتراب والهواء والنار وحيث قالوا بقدم المادة فلا بد من القول بقدم مطلق الصورة الجسمية اذ لا تجرد الهيولى عن الصورة عندهم بما برهنوا عليه بخلاف الصور الشخصية فهى متبدلة حادثة بالضرورة وأما النوعية فقيل قديمة بجنسها أى القديم جنس هو الصورة النوعية المطلقة الشاملة لجميع الصور النوعية فى ضمن فرد مامنها ضرورة ان الجنس لايتقوم ماهية حتى يكون نوعا وليس يجب أن يكون كل صورة نوعية قديمة والظاهر من كلام بعضهم قدم جميع أنواعها أى أنواع العنصريات واحتج الشيخ الرئيس على ابطاله فى بعض كتبه ان ذلك ان الهيولى عندهم قابلة مستعدة للصور والاستعداد سابق على الحصول بالفعل فكيف ساغ القول بقدم شئ من الصور قلنا القبول والاستعداد اما تحقيقى أو تقديرى وماهنا من قبيل الثانى كذا قيل والكلام فى محله مبسوط (قوله ونقل عن أفلاطون) أقول نقل عن أفلاطون انه قال بحدوث العالم فقال بعضهم انه يريد الحدوث الذاتى كغيره من الفلاسفة وقد رأى الشارح كتابا بخط رجل من الفلاسفة الاسلاميين قد كتب ذلك الكتاب قبل تاريخ الشارح أى زمنه الذى كان فيه باربعمائة سنة وذكر فى هذا الكتاب نقلا عن أرسطو ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم أى بالزمان وان كان حادثا بالذات الا رجلا واحدا منهم أى فانه قال بحدوثه قال مصنف ذلك الكتاب مراد أرسطو بهذا الرجل أفلاطون فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتى والا لم يصح الاستثناء فهو الزمانى ثم نقل الحدوث الزمانى عنه مخالف لما شهر عنه من القول بقدم النفوس الناطقة وقدم البعد المجرد فانه على مانقل عنه ذهب الى ان المكان بعد مجرد غير مادى يسرى فى المتمكن وربما نقل عنه من القول بقدم البعد بانه بنفسه أقام البرهان على ابطاله قلت وقد نقل بعض أفاضل المتأخرين حدوث العالم عن جميع الحكماء الاقدمين وادعى غلط الناقلين عنهم القدم فى فهم كلامهم (قوله استدل الفلاسفة الخ) أقول استدل الفلاسفة على مذهبهم الذى نقله عنهم الشارح فيما سبق من رفع الايجاب الكلى فى قولنا العالم حادث بالزمان وايجاب ان يكون بعض العالم قديما بانه من المسلم بين العقلاء ان الممكن يستحيل أن يكون له من نفسه وجود لان له العدم فى ذاته فان يكون له الوجود بدون أمر غير ذاته يحصل له الوجود يستلزم ترجح أحد المتساويين على الآخر بل المرجوح على الراجح بدون مرجح وهو محال بالضرورة فلا بد من أمر يرجح

لا أشخاصها وأما صورها النوعية فقيل قديمة بجنسها فان صور خصوصيات أنواعها لايجب أن تكون قديمة والظاهر من كلامهم أن قدمها بأنواعها ونقل عن افلاطون القول بحدوث العالم فقيل ان مراده الحدوث الذاتى وقد رأيت أنا كتابا بخط واحد من الفلاسفة الاسلاميين قد نسخ قبل هذا التاريخ باربعمائة سنة وذكر فيه نقلا عن ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجلا واحدا منهم وقال مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو من هذا الرجل افلاطون فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتى كما لايخفى ثم نقل الحدوث الزمانى عنه مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الانسانية وقدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس التوقف فيه ولذلك لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من أصول الحكمة عندهم واستدل الفلاسفة

الطرفين من الاثبات والنفي والتوقف جهل (قوله على مذهبهم) وهو رفع الايجاب الكلي وأما التفصيل
الذي نقل عن ارسطو فقد لانه مذكورة في مواضعه مجمله ماذكره الشارح في رسالة حدوث
العالم من أن الحوادث لابد أن تستند الى مادة مستعدة والى حركة سرمدية ثم ثبت ان المادة والجسم
الذي هو معروض تلك الحركة لايمكن صدورهما عن المبدا الاول بلا واسطة بناء على انه واحد من
جميع الوجوه والواحد لا يصدر عنه الا الواحد والمادة متأخرة في الوجود عن الصورة فلا يكون صادرا
أولا والصورة المتشخصة متأخرة عن الهيولى بواسطة الشكل الذي هو مشخصها وان كان مطلق
الصورة متقدما عليها فلا يكون أيضا صادرا أولا والاعراض ظاهر أيضا ان لا تكون صادرا أولا
فيكون الصادر الاول جوهرا مفارقا وهو العقل الاول ثم يردف بالمقدمات المفصلة في كتبهم ولا يثبت
شيء من تلك المقدمات اذ فيها المنوع الظاهرة كما لا يخفى على الفطن المتدرب ثم التفصيل الذي يزعمونه
في ترتب العقول والافلاك ونفوسها بحسب الوجود مما لم يقيموا عليه دليلا يفيد ظنا أو يقينا بل ساقوه
تخمينا (قوله من غير حدوث أمر آخر) ان أراد بالحدوث الوجود بعد العدم فنختار أنه حدث الممكن من
غير حدوث أمر آخر ولا يلزم وجود الممكن من دون تمام علته لجواز أن يكون من تمام علته أمر
اعتباري متجدد وان أراد به معنى التجدد فنختار الشق الثاني ولا يلزم التسلسل المحال لكونه في الامور
الاعتبارية بل نقول التسلسل غير لازم لجواز ان يكون ذلك الامر الاعتباري تجدده مقتضى ذاته بلا

له الوجود على العدم وهو ما يسمى بالعلة التامة ثم انه من المحال أيضا أن يتخلف الممكن عن تمام علته لانه
ان لم يجب عند تمام العلة فلم يوجد عندها ثم وجد في زمان آخر فان وجد بدون حدوث أمر آخر سوى
ما فرض تمام العلة فاما وجوده من ذاته وقد مر بطلانه أو من العلة المتقدمة عليه في الزمان وهي كائنة في
كل جزء من أجزاء الزمن فليس وجوده في جزء من الزمان أولى من وجوده في جزء آخر منه فاذ لم يكن
وجوده عند وجودها لم يكن له أن يوجد أصلا أما المرجح عند وجودها فهو كونها في ذلك الزمان فان صح
التأخر فقد صح الى غير النهاية فان الفرض ان لم يتجدد شيء سوى ذات العلة وذاتها لم تكن مرجحة بمجردها
والا وجب معها لاستحالة ترجح العدم المرجوح على الوجود الذي صار راجحا بذات العلة وان وجد بحدوث
شيء آخر سوى ما فرض تماما فقد كان التمام غير تمام لبقاء جزء من العلة هو ما حدث عند حدوثه هذا خلف
وبالجملة فوجوب ان يكون المعلول عند تمام العلة يكاد يكون بديهيا وذلك أمر متفق عليه أيضا اذا تقرر هذا
فنقول انه لا يخلو اما أن يكون جميع ما لابد منه من فاعل وشرط ورفع مانع الى غير ذلك من الامور اللازمة
لوجود ممكن ما حاصلا في الازل أو لا يكون فان كان الاول ثبت المطلوب من أزلية ممكن لوجوب كون المعلول
مع علته بالزمان كما سبق واذ كانت العلة أزلية فالمعلول أيضا أزلي وان كان الثاني فاذا حدث ممكن فاما أن
يكون حدوثه بدون حدوث أمر سوى ما كان غير تمام العلة فيلزم أن يوجد الممكن بدون تمام علته وهو
محال كما سبق واما أن يكون حدوثه بسبب حدوث أمر آخر فيكون ذلك الامر هو متمم العلة فنتكلم فيه واما أن
يكون أمرا وجوديا وهو حادث فنبحث عن تمام علته فاما أن يكون أزليا فيلزم أزليته هذا خلف واما أن يكون
حادثا أو جزئيا أو ننقل الكلام الى علته حتى يلزم التسلسل في العلل المترتبة الموجودة لان كل واحد منها
يجب وجوده لوجود الآخر لانه تمام علته والتسلسل في الامور المترتبة الموجودة محال كما يأتي واما أن
يكون أمرا عدميا فلا يصح أن يكون اعتبارا محضا اختراعيا اذ مثل هذا لا أثر له في الوجود ولا في العدم
لانه تابع لفرض الذهن وليس مما يتعلق بالامور الحقيقية وهو ظاهر فلا بد له من منشأ انتزاع موجود في
عالم الخارج فيكون حادثا لحدوث منشأ انتزاعه فيكون الكلام فيه كما سبق ويلزم التسلسل فان كنت
تقول ان الامر العدمي عبارة عن رفع مانع أقول ان المانع الذي ارتفع اما أن يكون وجودا ارتفع بالعدم
أو عدما ارتفع بالوجود فان كان الثاني رجع الكلام الاول وان كان الاول فذلك الوجود المرتفع ممكن

على مذهبهم بانه لا يخلو
من أن يكون جميع ما لابد
منه في وجود ممكن ما حاصلا
في الازل أولا فان كان
الاول لزم وجود ذلك
الممكن في الازل لامتناع
تخلف المعلول عن علته
التامة وان كان الثاني فاذا
حدث ممكن ما فاما أن
يكون حدوثه من غير
حدوث أمر آخر فيلزم وجود
الممكن بدون تمام علته
واما أن يكون بسبب
حدوث أمر آخر فننقل
الكلام اليه حتى يلزم
التسلسل

يحتاج الى حدوث أمر آخر والعقل لاينقبض عن ذلك (قوله وانت خبير الخ) العبارة مختلة والظاهر ان يقال انه لو كانت تلك الحوادث التى هى واسطة فى حدوث الممكن متعاقبة بان يكون السابق منها معدا لوجود اللاحق فلا يلزم التسلسل المحال وماقيل ان عدم كل واحد منها لا بد له من علة حادثة امام وجودة فننقل الكلام الى علتها حتى يلزم التسلسل فى الامور المجتمعة المترتبة واما عدم أمر موجود الى آخر الكلام الذى ذكره الشارح فليس بشئ لان كل سابق منها لما كان معدا لوجود اللاحق كان الفاعل مع كل سابق مفيدا للوجود الخاص باللاحق أعنى الوجود الذى بعده العدم من غير حاجة الى أمر آخر (قوله ونحوه) من الذاتيات المشتركة بين المعدات وان لم يكن تمام المشترك وليس المراد به العرضى اذ لا يلزم من عدم تناهى المعدات أزلية عرضى مشترك بينها وهو ظاهر وفيه ان اللازم أزلية فرد من المعدات اذ لا يلزم أن يكون بينها اشتراك فى ذاتى لجواز ان يكون لكل واحد منها ماهية منحصرة فى

لامحالة فاما كان أزليا فعلى تسليم صحة عدمه قد ثبت المطلوب واما كان حادثا فننقل الكلام فيه حتى يلزم التسلسل وبتقرير الدليل على هذا الوجه يظهر بطلان ما أورده عبد الحكيم من حديث الامر الاعتبارى تنبه فحاصل الكلام ان اللازم احد ثلاثة أمور أزلية الممكن وحدوثه بدون تمام علته والتسلسل المستحيل والاول مطلوب والاخيران محالان (قوله وأنت خبير بأنه لو جعل الخ) أقول يريد أنه لا يلزم أزلية الممكن ولا حدوثه بدون تمام علته ولا التسلسل المستحيل قولكم ان حدث فامابدون حادث أو بحادث نختار منه الشق الثانى فهو حادث بتمام علته قولكم ننقل الكلام اليه و يلزم التسلسل مسلم منه لزوم التسلسل وممنوع استحالته لجواز أن تكون سلسلة الحوادث التى هى من تمام علة الحادث المفروض من قبيل المعدات لا يوجد السابق منها مع وجود اللاحق وكل من تلك المعدات معد لوجود لاحقه وتمام السلسلة معد لوجود الحادث المفروض والسلسلة وان كانت غير متناهية لكنها غير موجودة بتمامها فى عالم الخارج لاستحالة وجود المعد عند وجود المعد والتسلسل فى الامور المتعاقبة غير الموجودة فى الخارج غير مستحيل عندكم غايته يلزم أن يكون جنس المعدات قديما أى لا ابتداء لجنس المعدات فانه مامن زمن تفرضه الا وفيه حادث وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم قدم ممكن فكل مافى العالم حادث اذ كل فرد أخذته كان حادثا على هذا التقدير حيث لا تنتهى السلسلة الى أول هو أول الحوادث وان كانت تنتهى بمجموعها الى مبدا واجب الوجود وبما قررنا اندفع ما أورده عبد الحكيم من اختلال هذه العبارة (قوله ودعوى ان المعدات الخ) أقول ايراد على المنع السابق حاصله سلمنا ان تمام العلة انما هو من قبيل المعدات وهو مع ذلك يستلزم المطلوب وهو قدم الممكن وبيانه أن هذه المعدات يوصف بعضها بالقبلية والآخر بالبعدية لتحقق السبق واللحوق فيها وهذه القبليات لا تجامع البعديات بالضرورة والا اجتمع المعدات ومن المعلوم انه اذا نظر الى حقيقة المعد من حيث ذاته لا يلزمه لذاته وماهيته قبلية وبعدية فان للعقل أن يفرض القبل والبعد معا أو يفرض ماهو قبل بعد فرضا ممكنا فى عالم الخارج من حيث الذات فلا محالة ان التقدم والتأخر يعرضان بالتبع لامر يلزمه التقدم والتأخر لذاته وهو المسمى عندهم بالزمان فما من حادث الا وهو مسبوق بزمان فيمتنع حدوثه والا لسبقه الزمان فيلزم من فرض عدمه وجوده وهو خلف والزمان محال أن تجتمع أجزاؤه فى عالم الوجود والا لاجتمع القبل والبعد فيلزم كون الطوفان موجودا فى هذا الزمان وهو يقبل الزيادة والنقصان ضرورة أن زمانا يكون أطول من زمان ومايقبل الزيادة والنقصان فهو كم ومقدار ولا يكون مقدارا الشئ قار مجتمع الاجزاء والا لزم اجتماع أجزائه هو أيضا وقد سبق بطلانه فهو مقدار لامر غير قار منصرم وهو الحركة فالزمان مقدار الحركة والحركة عرض يقوم بمحل وحيث ان الزمان لا أول له فالحركة لا أول لها فالمتحرك أزلى والمتحرك فرد جزئى من أفراد العالم فشئ من العالم أزلى فعلى فرض ان يكون تمام علة الحادث أمرا حادثا و يكون من

وأنت خبير بانه لو جعل الامر الحادث الذى هو علة حدوثه معدا لوجود اللاحق لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم لان من شروط استحالته عندهم الاجتماع فى الوجود فحينئذ لا يلزم الأزلية جنس هذا المعد ونحوه

فرد (قوله ودعوى ان تلك المعدات لا تنتظم الا بحركة سرمدية) لان تينك الدعوتين انما تتمان لو ثبت
انحصار المعدات فى الاوضاع الفلكية والاستعدادات المتعاقبة على المادة بتوارد الصور عليها وهو

قبيل المعدى يستلزم المطلوب وحاصل الجواب ان مقدمات هذا البرهان غير بينة ولا مبرهنة فلا تقبل فى
المقامات البرهانية وقد تبع الشارح فى هذا الكلام الامام الرازى فانه تكلم فى أدلة الزمان بما لا نطيل
بذكره (قوله وكذا دعوى كون المعدات الخ) أقول مثل الدعوى المتقدمة فى كونها من غير برهان
دعواهم ان هذه المعدات المتعاقبة لا بد أن تهيئ مادة قديمة وتعدها لما يرد عليها من الصور على ما بينوه
فى بحث ارتباط الحادث بالقديم بان هناك مادة أزلية قابلة لصور الحوادث اليومية وان تعاقب الاوضاع
الفلكية يهيئ هذه المادة لان تقبل تلك الصور و بكل وضع يحصل لها استعداد خاص لشئ خاص فتفاض
عليه صورته من المبدا الفياض وقد بينوا لزوم المادة الازلية بما حاصله ان الحادث قبل وجوده ليس
بممتنع بالضرورة والا لزم انقلاب الممتنع ممكنا فهو قبل وجوده ممكن وليس امكانه أمرا جوهريا فانه
اضافة بين الشئ ووجوده والجوهر لا يكون اضافة فتبين انه وصف عرضى لا بد أن يتعلق بموضوع فلا
يصح أن يكون الموضوع مباينا للحادث بالمرة اذ لا يقوم امكان الشئ بما يباينه فتعين أن يكون الموضوع
متعلقا بهذا الحادث وهو ما يعنى بالمادة فانهم يريدون منها ههنا ما يشمل متعلق النفس وموضوع العرض
ان قلت كيف قام ما هو وصف للشئ بما ليس عينه فان المادة وان كانت متعلقة به فذلك لا يصح أن
يقوم وصفه بها بل هو اذن وصف المادة لا وصف الممكن قلت ان الامكان قسمان امكان شئ لا يتعلق
بغيره أصلا أى ليس التعلق بالغير شرطا فى وجوده فالماهية ذات هذا الامكان يستحيل أن تكون حادثة
بل ان وجدت فهى دائمة وان لم توجد فهى ممتنعة لجريان البرهان فى امكانها فيكون اضافة تعرض
لنفس الماهية الممكنة عند اعتبارها فى العقل وامكان شئ من شرط وجوده أن يتعلق بغيره فوجوده
بذاته محال فيكون امكانه هو انه يمكن أن يصير شئ متعلقا لهذا الحادث [٣] فيكون الامكان وصفا لذلك الشئ
المتعلق وله نسبة الى الممكن الحادث وبتلك النسبة يصح اتصافه بذلك الوصف أى الامكان فللامكان
جهتان جهة تعلقه بالموضوع وهو كون الموضوع بحيث يقبل أن يتعلق به شئ وجهة نسبته الى ذلك الشئ
فهو بالاعتبار الاول قوة فى الموضوع لان يصير كذا و بالثانى جواز أن يكون الممكن موجودا وبهذا يرجع
الكلام الى اتحاد الامكان الذاتى والامكان الاستعدادى فى هذا القسم فتبين أن ما من حادث الا وهو
مسبوق بمادة فلا بد من مادة أزلية والا دخلت تحت الحكم هذا حاصل ما بينوه به على ما حققه المحقق
الطوسى ثم تكلموا فى هذا بما طول بيانه وكله غير تام وأما ما يقال من ان الامكان من الاوصاف
الانتزاعية العقلية فلا يحتاج الى موضوع خارجى فجوابه انه ليس اختراعا محضا بل له منشأ الانتزاع فى
الخارج فمنشأ انتزاعه هو موضوعه كما يقال فى التقابل والتضايف ثم ان صاحب المحاكمات قد بين الدعوى
التى قال الشيخ انها غير بينة أى ان المعدات غير المتناهية لا بد ان تهيئ مادة حيث قال ان تأخر فيض
العلة اما ان يكون لنقص فيها أو لنقص فى القابل والنقص فى العلة محال فان مبدأ كل فيض هو واجب
الوجود وهو مبرأ عن كل نقص فوجب النظر فى حال الممكن القابل للفيض من ذلك المبدا فذلك الممكن
الحادث اما ان يكون امكانه الذاتى كافيا فى فيضان وجوده عن المبدا أولا فان كان كافيا يلزم قدم الحادث
وهو محال وان لم يكن بل توقف فيضانه على شرط فذلك الشرط اما ان يكون قديما أو محدثا لا سبيل الى الاول
والا لزم قدم الحادث لتمام علته بالشرط القديم والشرط المحدث يتوقف أيضا على شرط آخر محدث
وهكذا الى غير النهاية ثم ان وجود الحادث اما ان يتوقف على وجود هذه الشروط مجتمعة وهو محال
للزوم التسلسل المستحيل حينئذ أو على عدمها فاما ان يكون مطلق العدم وهو أيضا محال والا لزم قدم
الحادث لتحقق مطلق العدم فى العدم السابق أو عدمها اللاحق فتكون معدات فكل شرط يكون معدا

ودعوى ان المعدات الغير المتناهية لا تنتظم الا بحركة سرمدية فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة و بالجملة المتحرك بهذه الحركة قديم سواء كان جسما أو غيره دعوى من غير برهان وكذا دعوى كون المعدات لا بد أن تنتهى الى مادة قديمة قابلة للصور المتعاقبة الواردة عليها

(٣) بفتح لام متعلقا اه منه

مما

مما لم يقم عليه برهان (قوله فكونه غير ممكن فى الازل خلاف المفروض) فيه بحث لان المجيب لم يقل انه
غير ممكن فى الازل بل انه غير ممكن وجوده الازلى ويجوز أن يكون نحو من أنحاء الوجود ممتنعا مع امكان
مطلقه فان الحادث اليومى ممكن الوجود فى الازل مع عدم امكان وجوده الازلى وهذا معنى ماتقرر
عندهم ان أزلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية وقد اعترض عليه السيد الشريف وأثبت الاستلزام
فان أردت الاطلاع عليه فعليك بشرح المواقف فى بحث الامكان وحواشينا عليه (قوله لان الامكان
مما لابد منه) اذ الواجب والممتنع لا يكونان معلولين لشئ سواء كان الامكان المذكور معتبرا فى جانب
المعلول أوفى جانب العلة (قوله اذ من جملته تعلق الارادة الخ) فان الملازمة فى قوله فان كان الاول لزم وجود

اذ لا نعنى بالمعد الا ما يكون الشئ موقوفا على عدمه اللاحق لوجوده كالخطوات للوصول الى ما من المكان
قصد الوصول اليه بان يكون فيه بعد أن لم يكن فيه فانه لا يمكن ذلك الا بعدم كل خطوة بعد وجودها فهذه
الشروط المتسلسلة كلما تنازل تقرب وجود الحادث الى افاضة العلة فلا بد ان يحدث بحسب حدوث
كل شرط شرط حالة مقربة للحادث الى ايجاد العلة فتلك الحالة المقربة لا تكون قائمة بالحادث لانه
ليس بموجود بعد بل بموجود آخر وذلك الموجود اما ان يكون له تعلق بذلك الحادث أولا والثانى ضرورى
البطلان فتعين الاول وهو الذى نسميه مادة وتلك الحالة المقربة تسمى امكانا استعداديا فقد تبين ان
تلك الشروط المتعاقبة انما تهيئ مادة أزلية لقبول ذلك الحادث وهذا قد أتى به فى بيان لزوم مادة
أزلية (قوله وأجيب عن هذا الدليل بوجوه الخ) أقول أجيب عن الدليل المتقدم فى قوله واستدل
الخ بوجوه الاول بانا نختار الشق الاول من الترديد المذكور فى قولكم لا يخلو اما ان يكون جميع مالابد
منه فى وجود ممكن ما حاصلا فى الازل أولا فنقول جميع مالابد منه حاصل فى الازل قولكم يلزم قدم الممكن
ممنوع لجواز ان يكون جميع مالابد منه فى وجوده المطلق أى الاعم من الازلى واللايزالى موجودا فى
الازل وامتناع الازلى منه لمنافاة ما بين الامكان والازلية ولا يلزم تخلف المعلول عن العلة الذى هو محال
فان تخلف المعلول عن العلة انما يكون محالا فيما لا تقتضيه ماهية العلية والمعلولية اما مالا تتصور
العلية والمعلولية الا به فلا ضير ولا احالة فيه بل يجب بل لا يعد تخلفا فان العلة انما تعتبر علة بعد
الامكان وحاصل هذا الجواب يرجع الى انه يجوز ان يكون من تمام العلة كون الشئ الصادر مسبوقا
بالعدم فلا بد من حصول العدم أولا بان يسبق على وجوده سبقا زمانيا حتى يكون له الوجود ثانيا وبحث
فيه الشارح بقوله وأنت تعلم انه قد فرض تحقق جميع مالابد منه فى وجود الممكن فى الازل وامكان الممكن
مما لابد منه فى وجوده ففرض عدم الامكان فى الازل مخالف للفرض فهو خلف فلا يصح اختيار الشق
الاول بحال وفيه نظر فان المجيب اعتبر عدم امكان الوجود الازلى لا عدم الامكان مطلقا والذى لابد
منه فى وجود الممكن هو امكان الوجود المطلق لا امكان المقيد بالازلية ونفى المقيد أى امكان الوجود
الازلى لا يقتضى نفى المطلق أى امكان الوجود مطلقا الذى هو لابد منه فى وجود الممكن فيجوز ان يكون
فى الازل ممكن الوجود لكن فيما لا يزال مثل الحوادث اليومية فانها ممكنات أزلا اذ لو كانت ممتنعة
لزم انقلاب الممتنع ممكنا عند حدوثه وهو محال فيجوز ان يكون جميع مالابد منه فى الوجود حاصلا فى
الازل حتى الامكان وهو ممتنع الوجود الازلى فكان المجيب يقول ليست ذات المعلول كافية فى قبول
فيض الوجود من العلة ولا ذات العلة كافية فى الافاضة بل لا بد فى القبول والافاضة من شرط من
طرف المعلول وهو كون المعلول مسبوقا بالعدم سبقية لا تجتمع مع المسبوقية والفاعل أزلى والعدم
أزلى بالضرورة والموانع مرتفعة فقد تحقق كون العلة أزلية ولكن ضرورة كون سبق العدم من
تمام العلة كان المعلول حادثا اذ عدمه حينئذ يكون أزليا وما كان عدمه أزليا يستحيل أن يكون
وجوده أزليا ولا تغفل عن كون العدم الازلى جزء علة بمعنى ماله دخل فى وجود الممكن فتكون العلة

وأجيب عن هذا الدليل
بوجوه الاول باختيار الشق
الاول وهو أن جميع مالابد
منه فى وجود ممكن ما حاصل
فى الازل ومنع لزوم
كون ممكن ما أزليا لجواز
أن يكون وجود الممكن
فى الازل محالا وانما الممكن
وجوده فيما لا يزال وأنت
تعلم انه لما فرض تحقق
جميع مالابد منه فى وجوده
فى الازل فكونه غير ممكن
فى الازل خلاف المفروض
لان الامكان مما لابد منه
فى وجوده وقد فرض
تحقق جميع مالابد منه
فى وجوده

الثاني باختيار الشق الثاني وهو انه لم يكن جميع مالا بد منه في وجوده متحققا في الازل اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده في الازل ولم
تتعلق الارادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال من الاوقات الآتية ولا يرد عليه ان التعلق الازلي بوجوده اما أن يكون
متمما لعلة وجوده أولا وعلى الاول يلزم وجوده في الازل لامتناع التخلف وعلى الثاني يحتاج المعلول الى أمر آخر سوى هذا التعلق
وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة وقد تعلقت الارادة بوجوده في وقت
معين فلا يوجد الا فيه فان قيل لا بد من اختيار أحد شقي الترديد الذي أوردناه قلنا ان أردتم انه متمم لعلة وجوده في الازل فنختار انه ليس
كذلك وان أردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك ولا يلزم أزليته ولا احتياجه الى أمر آخر كما ان الفاعل المختار اذا أراد
ايجاد جسم ما على صفة معينة كالطول والقصر يوجد المعلول بهذه الصفة فكذا ههنا لما تعلق ارادة الفاعل المختار بوجود الحادث
لم يتصور الا كونه حادثا والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذي تعلق به ارادته

---

٣ بقي على هذا المجيب أن يقال من العجب أن يجعل تحقق أحد النقيضين مماله دخل في تحقق الآخر وانى ذلك وانما يكون الشرط شرطا
لملائمة ما بينه وبين وجود ما هو شرط له ومنافرة بين نقيضه وبين ذلك المشروط والمانع مانعا لمنافرة ما بينه وبين وجود ما هو مانع منه
وملائمة بين نقيضه وبين وجود ذلك الممنوع لاستحالة منافرة الشئ لنقيضين أو ملائمته لهما والايجاز سلبهما عنه واثباتهما له وهل
كان عدم المعد مما يتوقف عليه المعد الا لملائمة تامة بين ذلك العدم وهذا المعد بحيث لا يمكن أن يفترقا ولا يجوز الوهم فضلا عن العقل
أن يكون وجود نفس المعد علة لعدمه أوله دخل فيه كما هو ظاهر فما كان المدخلية والتوقف الا لملائمة ما بين المتوقف
والمتوقف عليه ولو تحقق
ذلك في عدم الشئ السابق
على وجوده بالنسبة الى
وجوده لكان العدم ملائما
للوجود منافرا له هذا
خلف ضرورة ان سلب
الشئ لا يلائم نفس الشئ
بحال فشرطية عدمه
لوجوده من الاباطيل
نعم قد يكون ذلك لما يقع
في حال العدم من مقربات
لم تكن وهو خلاف فرضك
الاوان العقل الصريح
حاكم بأن ذات المعلول
تطلب ذات العلة فان
استحكم الطلب وتم المصدر كان الذات عن الذات بدون مبالاة
المعلول
بما يلحظ من عدم أو بأن لا يكون ذلك كيف وقد نبه الشيخ الرئيس على انه بعد وجود الممكن قد يمكن لنا أن ننتزع من نسبته الى
الواجب امتدادا موهوما قد كان فيه معدوما وكان يجوز أن يوجد في كل جزء منه وعند فرض وجوده في جزء ينتزع قبله مثل هذا
الامتداد وهكذا الى غير النهاية فما كان في جزء أحق بالوجود منه في جزء آخر والفرض ان لم يحدث شئ سوى ما كان في الازل فيكون ترجحا
بلا مرجح فلا بد أن لا يسبقه عدم الا فرض عدم تمام العلة وهو خارج عن طور اختيار الشق الاول الذي كلامنا فيه بل ذلك يكون باختيار
الشق الثاني والكلام فيه باق والعدم على الكلام ثالثة فنقول لو كان وجود الممكن موقوفا على عدمه لكان معناه انه لولم يكن عدمه
لم يكن وجوده اذ حقيقة التوقف انه لولم يكن المتوقف عليه لما يكون المتوقف مع انه لولم يكن عدمه لكان وجوده اذ سلب العدم وجود
ان هذا الا اختلاف وبالجملة ان العمدة في عدم جواز ذلك هو ان عدم الممكن مباين له بالمرة بحكم البداهة وأنت لا تنكره ولو صح أن يكون
للمباين دخل في وجود مباينه وجميع المباينات مستوية النسبة الى مباين ما فيلزم أن يكون لكل مباين دخل في تحقق أي مباين وهو
خلاف البديهة عقلا وحسا فالنسب بين ماله دخل في شئ وبين ذلك الشئ لا بد أن تكون نسبة المباينة التامة والمنافرة ولا شئ أبعد عن
الشئ من نقيضه اه منه

المكن في الازل انما تتم لو اعتبر التعلق المذكور داخلا فيما لا بد منه في وجوده (قوله بل بوجوده فيما
لا يزال) فاذا تعلقت الارادة بوجوده فيما لا يزال كان الممكن موجودا بهذا التعلق فيما لا يزال من غير
لزوم وجوده بدون تمام علته ولا افتقاره الى أمر آخر (قوله متمما لعلة وجوده) بأن لم يتوقف وجود

تامة في الازل لا محالة لعدم توقفها على شئ سوى العدم كما هو الفرض والعدم أزلي فتمامها أزلي والممكن
حادث وهو مع كل ذلك ممكن الذات في جميع أحواله المفروضة له فقول الشارح فكونه غير ممكن في الازل
خلاف المفروض مسلم وكونه مذكورا في الجواب ممنوع اذ المجيب منع امكان الوجود الازلي لا أزلية
الامكان وكان الشارح رحمه الله تبع في هذا السيد الشريف حيث بحث وقال ان أزلية الامكان أي
كونه ممكنا في الازل تستلزم امكان الازلية أي امكان وجوده في الازل اذ معنى الامكان في الازل ان يكون
الشئ ممكنا في كل جزء جزء من أجزاء ما لا يتناهى واذا كان ممكنا في كل جزء منه فيمكن وجوده في كل جزء منه
فلما فهم الشارح هذا التلازم أتى في اعتراضه بما هو لازم لما في الجواب على زعمه ومع ذلك ما قاله السيد
وتبعه الشارح محل للمنع فان لنا ان نقول انه متصف في كل جزء من أجزاء ما لا يتناهى بان يكون بحيث
لا يجب له الوجود ولا يمتنع لذاته بل يمكن ان يكون له في جزء ما من الزمان وان كان الجزء الذي يوجد فيه
مستقبلا لا أنه في كل جزء له امكان ان يوجد فيه كما لا يخفى على من له أدنى نظر (٣) (قوله الثاني باختيار
الشق الثاني الخ) أقول الشق الثاني من الدليل المتقدم هو انه لم يتحقق في الازل جميع مالا بد منه في وجود
الممكن بل كان بعضه موجودا دون الآخر أو لم يكن شئ موجودا وعلى كلا الحالين يلزم اذا حدث الممكن

المعلول على شئ آخر سوى هذا التعلق الازلى بوجوده فيما لا يزال وحينئذ يلزم وجوده فى الازل لامتناع

اماوجوده بدون تمام علته ان لم يحصل للعلة سوى ما كان أو يلزم التسلسل ان حدث مابه تتم العلة بنقل
الكلام اليه ونحن نقول سلمنا لكم ان ماهية الامكان لا تنافى الازلية وان ماهية العلية والمعلولية قد
تحقق مع كون كل أزليا لكن لا نسلم ان مصاحبة المعلول للعلة فى الزمان مطردة فى جميع العلل والمعلولات
بل من العلل مايقتضى صدور المعلول على وجه بحيث يكون معه ومنها مايقتضيه على وجه التأخر
فحينئذ لا يكون الا متأخرا فان أردتم من العلة ماهوالمعنى الاول فنختار هذا الشق الثانى أى انه لم يكن
جميع مالا بدمنه بهذا المعنى حاصلا فى الازل اذ من جملة مالا بدمنه بهذا المعنى تعلق الارادة بوجوده
فى الازل ونحن نمنع تعلقها بهذا الوجود الازلى ومع ذلك لا يلزم أحد المحالين اذ العلة مختارة لا موجبة
ولا ريب فى انه يمتنع صدور شئ عن المختار مالم تتعلق ارادته بوجوده فيصدر على الوجه الذى أراده من
صفة ووقت فيجوز أن تكون الارادة قد تعلقت بالوجود اللايزالى فيمتنع وجوده أزلا ثم انه لا يحتاج الى
حادث آخر عند الوجود سوى هذا التعلق الازلى بالوجود اللايزالى فان قلتم حينئذ يجرى الترديد
فى هذا التعلق هل هو متمم للعلة ام لا ان كان الاول لزم قدم الممكن وان كان الثانى لزم خلاف الفرض
اذ قد فرضنا انه لا احتياج لغيره عند الوجود على انا ننقل الكلام الى المتمم الحادث ويلزم ماتقدم قلنا
تأثير القدرة يكون على وفق تعلق الارادة فى تحقق ماتعلقت الارادة بوجود الممكن عليه من الوقت
تؤثر القدرة بدون حدوث شئ فان قلتم لم يتضح الجواب لانكم لم تختاروا أحد الشقين فنقول ان
أردتم انه متمم للعلة بهذا المعنى الذى ذكرناه أى بمعنى مايقتضى المعلول بقيد المعية فنختار انه ليس
كذلك كما ذكرنا أولا وان أردتم بالعلة مابه يحصل الممكن بدون احتياج الى شئ آخر وان كان لا على
وصف المعية فنختار انه متمم ولا يحتاج الى شئ آخر والقدرة تؤثر على وفق الارادة كان يختار المختار
احداث شئ على وصف معين فيصدته على ماهو عليه من غير احتياج فى كونه على تلك الصفة الى أمر آخر
سوى تعلق القدرة فكذلك كونه فى وقت معين على ان لقائل ان يقول يمكن ان تكون علة تامة
موجبة للشئ لا على وصف المعية فيوجد ذلك الشئ على حسب مااقتضته العلة فان قلت وهل تكون
علة تامة مقتضية للمعلول لا على صفة المعية قلت نعم كارادة المريد عشرين خطوة فانها تقتضيها على
وجه التقضى حيث لا تمكن الا كذلك وقد قلتم به فى الفلك اذ زعمتم انه علة تامة للحركة السرمدية
مع تصرمها فالحاصل ان العلة متى اقتضت شيأ على أى صفة حصل على تلك الصفة فان اقتضته على وجه
المعية كان كذلك أو على صفة التصرم كان عليها أو على وجه التأخير الدفعى كان عليه وربما يخطر بالبال
ان تأثير القدرة من تمام العلة فقولك لا يحتاج الى شئ سوى تأثير القدرة اقرار بالاحتياج الى أمر آخر
مع دعوى ان تعلق الارادة متمم فلا تتوهم هذا فان معنى قولنا علة تامة أى موجبة لصدور التأثير فى
الممكن فليس التأثير نفسه من تمام العلة وهذا سواء كانت العلة موجبة أو مختارة على ان ذلك فى المختارة
لا يضرنا بوجه هذا ماذكره الشارح وبتقريره هذا يندفع مايتراآى فى العبارة من الركاكة والتنافى
ورجوع الجواب الثانى الى الجواب الاول كما لا يخفى * بقى ههنا شئ آخر أولا نمنع أن يكون مابه يخصص
المريد فعله بوقت أو صفة هو الارادة المرجحة التى يعقبها تأثير القدرة بدون احتياج لشئ آخر بل ان
مازعمته وصف المحبة والشوق مع العلم الذى يعبر عنه بالتدبير أما المرجح الحقيقى فانما يأتى بعد هذا وهو
انبعاث الفاعل لان يؤثر فتتعلق القدرة بالمقدور وهذا شئ قد يأتى عليك تحقيقه مع نوع بسط فى بحث
الارادة وثانيا سلمنا هذا لكن ان كان الفاعل تام القدرة والممكن مستحكم القابلية بحيث لا يحتاج الى
شئ فى قابليته كما هو فرضك فأى مرجح لارادة اللايزالى دون الازلى ان هذا الا ترجيح بلا مرجح وانه محال
فان قلت ان نفس الارادة هو المرجح قلت هذا وهم فان المختار لدى الاستواء يقع فى الحيرة حتى يبدو له

لتخلف أولا بأن توقف على أمر آخر سوى هـذا التعلق فيلزم خلاف المفروض لان المفروض ان الممكن موجود فيما لايزال بهـذا التعلق من غير افتقار الى أمر آخر (قوله سواء كان) أى نحو التعلق مقارنا لوجود ذلك المعلول أو متأخرا وجوده عن ذلك النحو كما نحن فيه (قوله وقد يقال الخ) تأييد لما ذكر فى الجواب من ان وجود المعلول تابع لنحو تعلق الارادة يقع على طبقه ولو وقع على غير ذلك النحو يلزم التخلف ومحصله أن معنى كون الشئ أزليا انه سابق على الزمان موجود حال عدمه والواجب تعالى لما كان متعاليا عن لزمان خارجا عنه لا يوصف بكونه فى الزمان انما يوصف به ما يكون موجودا فيه والله تعالى سابق عليه (قوله فلاشئ غيره فى الازل) لان كل ما سواه واقع فى لزمان فان كل ما وجد انما وجد على حسب ما تعلقت

المرجح ثم انى لا أطيل معك الكلام فى هذا فان لما أنت عليه من التمويه والانخداع للعادة فى هذا المحل مجالا باطلا ثم انا سلمنا هـذا لكن أى فكر سوغ لك ان تذهب الى ان هـذا التعلق متمم لا يحتاج الى شئ مع ثبوت الاحتياج الى حدوث الوقت المستقبل فلنا ان ننقل الكلام فى حدوثه و يلزم ما تقدم ان قلت الوقت أمر عدمى قلنا ذلك غير معقول فقد يمكن توهم صحته بعد حدوث الحوادث اذ حينئذ ينتزع منه أمر موهوم على زعمكم أما قبل حدوث شئ فكيف يمكن للوهم أن يتوهمه أو للعقل ان ينتزعه وأيضا لو كان عدما صرفا فكيف كان للارادة ان تخص حدوث الممكن بحصوله وكيف يكون الوجود موقوفا عليه حيث تستوى سائر الاعدام بالنسبة اليه والفرق بينه و بين الصفة ظاهر اذ تخصيص الصفة عبارة عن كون الممكن يوجد على انه هو أو على انه بتلك الصفة وتلك الصفة أمر يتأخر عن وجوده بالذات بخلاف الوقت فانه شرط الحصول كما لا يخفى و رابعا هل بين الحادث الذى هو أول الحوادث و بين الواجب سبق زمانى لا أظن أحدا يقول ذلك حيث لا زمان بالوفاق فليكن سبقا ذاتيا فرجع الامر الى ما قال الفيلسوف وبالجملة فهذا الجواب تتوقف صحته على خلق جديد فافهم (قوله وقد يقال ان الازل فوق الزمان الخ) أقول قد يقال فى توجيه اختيار الشق الثانى وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه موجودا فى الازل لا شك ان الازلية عبارة عن عدم الاولية ثم هى قسمان أزلية ذاتية وهى كون الشئ أولا بذاته أى ليس مسبوقا بالعدم لا ذاتا أو لا زمانا وأزلية زمانية وهى كون الشئ ليس داخلا تحت حكم الزمان أى ليس للزمان تسلط على وجوده بالسبق أما القسم الاول فمختص بالواجب لذاته قطعا اذ لا أول بالذات الا هو وهو الحق القديم بذاته الذى منه كل حادث بذاته وأما القسم الثانى فيحتاج فى تخصيصه بالواجب الى دليل فنقول (٣) الواجب تعالى لا يصح ان يوصف بالكون فى الزمان كما لا يصح ان يوصف بالكون فى المكان اذ كلاهما أى الاين والمتى من العوارض المختصة بالماديات فضلا عن الممكنات فهو سبحانه يتعالى عن الزمان وليس يصح دخوله تحت الزمان بوجه أما غير الواجب فليس يجب له ذلك أى التعالى عن الزمان ووصف الازلية أى عدم الاولية أمر ضيق لا اتساع فيه فاذ وجب وصف الواجب تعالى به لتعاليه عن الزمان فلاشئ غيره فى الازل أولا نه لا يشاركه غيره فى وصف خاص به بالضرورة والازلية من خواصه فلاشئ غيره فى الازل واذ لم يكن غيره فى الازل فانما يوجد ما يوجد من الممكنات على حسب ما تعلقت به ارادته تعالى من التخصيص بالاوصاف والازمان ان كانت غير زمان و بالحد المخصوص ان كانت زمانا اذ الزمان أيضا من جملة الممكنات التى توجد على حسب تعلق الارادة لكن ليس من تعلقاتها تخصيصه بوقت ولكن بحد مخصوص كما سمعت فاذن ليس بين الله و بين الزمان زمان بل ولا بينه و بين شئ من الحوادث لتعاليه عن الزمان فلا يدخل تحت قبل و بعد الزمانيتين كما عرفت فالعلة فى الازل غير تامة اذ لو كانت تامة فى الازل لوجد الممكن فى الازل فيكون غير الله أزليا وقد سمعت انه اذ وجبت أزلية الحق فلا يكون غيره أزليا فرجع هذا الجواب الى معارضة الدليل المذكور سابقا وأيضا أنتم تقولون بازلية الزمان وكيف يكون ازليا والازلية سلب الزمان فكيف يوصف بها

سواء كان مقارنا لوجوده أو متأخرا عنه وقد يقال ان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشئ أزليا أن يكون سابقا على الزمان فالواجب تعالى لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه فى الزمان كما لا يوصف بكونه فى المكان فلاشئ غيره فى الازل وانما يوجد ما يوجد على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية من تخصيص الممكنات بوجودها باوقاتها والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة الازلية بوجود المتناهى

٣ وقد يقال فى حل عبارة الشارح ان الواجب تعالى لما لم يكن زمانيا فيكون سابقا على الزمان اذ لو لم يسبقه لكان معه فكان تحت حيطته واذا كان سابقا عليه سبقا حقيقيا أى لم يجامعه فى وجوده وجب أن يكون الزمان حادثا فحدوثه انما يكون بتعلق الارادة بوجوده المتناهى وجميع الممكنات داخلة تحت حكم الزمان بالضرورة فتكون حادثة بتعلق الارادة بوجودها فى أوقاتها المعينة فلا يصح أن تكون علتها تامة فى الازل والالزم قدمها المستلزم لقدم الزمان المستلزم لدخول الواجب تحت حيطته اه منه

به الارادة الازلية من تخصيصها بأوقاتها فكل ماسواه واقع فى وقته المختص به على حسب تعلق الارادة وكذا الزمان فانه من جملة الممكنات وحدث بسبب تعلق الارادة الازلية بوجوده المتناهى (قوله وليس الله تعالى متقدما عليه بالزمان) حتى يلزم وجود الزمان حال عدمه فانه تعالى ليس بزمانى بأن يكون وجوده فى الزمان بل سابق عليه (قوله فان قيل الخ) استدلال على قدم بعض الممكنات على تقدير كون الفاعل مختارا كما أن الاول استدلال على قدمه مطلقا (قوله فقد أجيب عنه تارة الخ) أى أجيب عنه تارة بكذا وتارة بأن من ان التعلق أزلى متعلق بوجوده فى وقت مخصوص فيوجد الممكن على نحو تعلق الارادة فعدل قوله تارة محذوف لانسياق الذهن اليه (قوله بأن التعلق أمر عدمى) أى ليس أمرا موجودا حتى يحتاج الى أمر آخر

الزمان هذا تقرير عبارة الشارح على الوجه الذى أراده من ظاهر العبارة وباطنها بل على وجه اعلى من ذلك وغير هذا من التكلف البارد لا يومئ اليه شئ فى عبارته * بقى ان يقال ان هذا البيان سفسطة بينة ومصادرة قبيحة فانا الآن بصدد هل يجوز أو يجب ان يكون غير الله أزليا بالمعنى الثانى أولا فجعل الرد على القول بوجوب أزلية غير الواجب مبنيا على تسليم انه لما اتصف الواجب بالازلية فغيره لا يتصف بها وترتيب ما رتب على ذلك أخذ بالدعوى فى الدليل بطريق الصراحة فان النزاع ليس الا فى هذا الذى سلمه فانهم ذاهبون الى أن غير الواجب يكون أزليا والقول بان الازل لا ينقسم فليس يسع الا واحدا قول بغير برهان فى مقابلة البرهان على نقيضه كما يزعمون وأيضا لا دخل للتعالى عن الزمان فى وجوب الازلية فان النفوس الناطقة عند الحكماء حادثة وليست داخلة تحت الزمان وأيضا لم يقم برهان على ان غير الواجب لا يتعالى عن الزمان بل قد أقاموا براهين على كثير مما يتعالى عن الزمان وهو ليس بواجب فمن أين أتى التخصيص ثم ان أزلية الزمان لا تنافى ان الازل فوق الزمان فانه لا معنى لدخول الزمان تحت نفسه فهو لا زمان له فهو أزلى وأيضا عاد ما ذكرناسابقا من انه اذا لم يكن سبق الله على الحوادث زمانيا حيث لا يعقل الزمان بين الواجب وأول الحوادث لانه لا زمان بالاتفاق فلم يبق الا أن يكون ذاتيا وذلك يكاد يكون بديهيا عند من له عقل وبالجملة فهذا البيان الذى ذكره الشارح مشتمل على دعاوى غير بينة وبيانات غير قيمة (قوله فان قيل لا شبهة الخ) أقول قد ذكر فى قوله السالف ان ليس شئ من الممكنات أزليا وانما يحدث ما يحدث على حسب ما تعلقت به الارادة فكان هذا القول معرضا لان يقال لا شبهة فى أن نفس الارادة التى هى صفة قائمة بالمريد ليست بذاتها بقطع النظر عن تعلقها بالممكن كافية فى وجود ذلك الممكن فانه لا علاقة بين ذات الارادة وذات الممكن اذا لم يكن تعلق فلا تكون ذات دخل فى وجوده فضلا عن ان تكون كافية فيه ولو سلم انها كافية فى وجوده وهى أزلية لكان الممكن أزليا واذ ليست الارادة من حيث ذاتها بعلة للممكن فلتكن علة من حيث ما هى متعلقة بوجوده فلا بد من التعلق وحينئذ يقال لا يخلو اما أن يكون هذا التعلق حادثا أو قديما على الاول ننقل الكلام الى سبب حدوثه بمثل ما نقول فى الممكن المفروض حتى يلزم التسلسل وعلى الثانى يلزم قدم الممكن الذى تعلقت به الارادة لما أن التعلق كاف فى وجوده بحيث لا يحتاج الى سبب آخر كما هو المفروض والحاصل انه يريد أن ما بينه بقوله وقد يقال الخ ما أفاد الا أن تمام علة الحادث هو تعلق الارادة بوجوده وهذا المقدار ليس كافيا فى الجواب عن الدليل فانه ينقل الكلام الى هذا التعلق واما قديم والمطلوب فيه واما حادث فالمحال بوافيه وهذا الايراد هو ما عبر عنه فيما سبق بقوله ولا يرد عليه ان التعلق الازلى الخ وانما الاختلاف فى العبارة والمقصد واحد وأعاده فى هذا المقام لوروده على هذا التقرير كما ورد على التقرير الاول وحاصل الجواب عنه على هذا التقرير ان تعلق الارادة أمر اعتبارى عدمى ليس من الموجودات الخارجية فلا يحتاج فى حدوثه الى المخصص بوقت دون وقت فانه ليس له من التحقق الا ما يعتبره الذهن فحدوثه بحصوله فى الذهن وهو من حيث كونه فى الذهن تخصصه ارادة المتصور أما بقطع النظر عن هذا فليس شيأ حتى يحتاج الى المخصص ولئن سلمنا احتياجه الى مخصص فمخصصه

وليس الله تعالى متقدما عليه بالزمان اذ الواجب تعالى ليس بزمانى حتى يقال انه مقدم على غيره بالزمان فان قيل لا شبهة فى ان الارادة القديمة بذاتها ليست كافية فى وجود الممكن وعلى فرض أن تكون كافية يلزم قدم الممكن فلا بد من تعلقها وحينئذ لا يخلو هذا التعلق من أن يكون حادثا أو قديما وعلى الاول يلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى سبب هذا التعلق حتى يلزم التسلسل وعلى الثانى يلزم قدم الممكن الذى تعلقت به الارادة فقد أجيب عنه تارة بأن التعلق أمر عدمى فلا يحتاج الى أمر يخصصه بوقت دون وقت ولئن سلم فالتسلسل فى الامور الاعتبارية وهى التعلقات غير ممتنع

وأنت تعلم ان اختصاص كل صفة كانت وجودية أو عدمية بوقت حدوثها يحتاج الى أمر مخصص بالبداهة وأما التسلسل فى التعلقات بأن يكون مخصص تعلق الارادة بذلك الوقت تعلق الارادة بتعلق الارادة فى ذلك الوقت وهكذا حتى تكون ارادة وجود الممكن فى ذلك الوقت لانه أراد ارادة وجوده فى ذلك الوقت وارادة ارادة وجوده فى ذلك الوقت لانه أراد ارادة تلك الارادة وهكذا فتتسلسل تعلقات الارادة من جانب المبدا وتنتهى من جانب الآخر الى ارادة ذلك الممكن وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية حتى تنتهى الى الاستعداد القريب الذى يلى المعلول فقد قيل عليه انه باطل مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه لانه يلزم انحصار الامور الغير المتناهية بين حاصرين وهما نفس الارادة وتعلقها الذى يلى الممكن قلت وأنت تعلم أنه لا انحصار ههنا بين حاصرين أصلا بل ذات الارادة محفوظة فى جميع المراتب ويتوارد

يخصص وجوده فى وقت دون آخر وأما نفس التعلق من حيث انه حالة بين الارادة والمراد فهو مقتضى ذات الارادة فان من شأنها أن تتعلق بوقت دون وقت ولا تحتاج الى أمر آخر وحينئذ يندفع ما أورده الشارح بقوله وأنت تعلم ان اختصاص الخ (قوله وأنت تعلم انه لا انحصار الخ) أى على ما ذكره القائل من ان

تعلق آخر وهو اعتبارى أيضا فان نقلت الكلام اليه قلنا فلتذهب الى غير النهاية فى سلسلة الاعتبارات والتسلسل فى الامور الاعتبارية غير مستحيل لانقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار قلنا ان نختار الشق الاول أى ان التعلق حادث ولا يلزم عليه محذور (قوله وأنت تعلم الخ) أقول اعتراض على منع المجيب فى قوله لا نسلم لزوم المحذور وحاصله البرهان على ان التعلق وان كان من الامور الاعتبارية فهو يحتاج الى سبب يخصصه بوقت حدوثه وان التسلسل فى التعلقات محال كالتسلسل فى غيره وبيانه ان التعلق على فرض كونه أمرا عدميا ليس اختراعيا بحتا بحيث لا يستند الى خارج اذ لا معنى لكون الاختراع الصرف متمما لعلة وجود أمر خارجى ومنشأ له حيث لا علاقة له بالخارجيات فاعتبار حدوثه وانه متمم العلة فاض عن منشا انتزاع له فى الخارج لم يكن ثم كان وأيضا لو فرضنا انه لم يكن متصور ومنتزع ينتزع التعلق فلا نشك مع ذلك فى ان أمرا كان بين الارادة والحادث ليس بينه وبين شئ آخر يشهده الوجدان وأيا ما كان فحدوث شئ لم يكن سواء كان عدميا أو وجوديا يستحيل من غير سبب لاستحالة الترجح من غير مرجح بالبداهة العقلية فاذن لا بد لهذا التعلق المفروض حادثا من سبب ومخصص وننقل الكلام الى سببه فاما ان يكون حادثا فننقل الكلام الى سببه وهكذا واما أن يكون قديما فيلزم قدم التعلق الذى فرض حادثا هذا خلف فاللازم اما خلاف المفروض أو التسلسل وكل منهما محذور وقولكم التسلسل ههنا فى الامور الاعتبارية والتسلسل فى الامور الاعتبارية وان انتزاعية ليس بمحال غير صحيح فان التسلسل فى التعلقات التى هى الاعتبارات ههنا انما يكون بكون تعلق الارادة بوجود الممكن فى الوقت المعين محتاجا الى تعلق الارادة بذلك التعلق وتعلقها بذلك محتاجا الى تعلق به وهكذا فيكون تعلق الارادة بوجود الممكن فى ذلك الوقت لان الارادة قد تعلقت بحصول تعلق الارادة بوجوده وتعلقها بحصول هذا التعلق انما كان لتعلقها بحصول تعلقها بحصول ذلك التعلق وهكذا تعلق عن تعلق ينشأ الى غير النهاية من طرف المبدا أى لا ينتهى الى تعلق هو أول التعلقات بل ما من تعلق الا وقبله تعلق لا الى أول وان كان مبدأ الكل غير المتناهى هو الارادة وتنتهى من طرف الممكن الى التعلق الذى كان عنه الممكن أى انه يكون آخر السلسلة من طرف المستقبل وحينئذ كانت تعلقات الارادة غير متناهية مع تواردها على الارادة فيكون الحال فيها كما فى الاستعدادات غير المتناهية المتواردة على المادة القديمة كما سبق من أن كل استعداد يقرب الممكن الى فيض المبدا حتى ينتهى الى الاستعداد الاخير فيفاض الوجود عليه من المبدا فيكون ذلك الاستعداد الاخير هو منتهى الاستعدادات من طرف اللايزال اما من طرف المبدا فغير متناهية اذ ما من استعداد الا وقبله استعداد لا الى أول ومثل هذا التسلسل قد قيل عليه انه باطل لا من حيث جريان برهان التطبيق حتى تقول ان السلسلة أمور اعتبارية فلا تسلسل فيها بل من حيث انه يلزم عليه انحصار الامور غير المتناهية بين طرفين وهما نفس الارادة من جهة المبدا والتعلق الاخير من جهة المنتهى أى طرف الممكن وانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ضرورى البطلان فقول الشارح فقد قيل عليه الخ جواب أما فى قوله وأما التسلسل الخ وقوله مع قطع النظر عن برهان التطبيق قطع لمادة الشبهة فى أن الامور الاعتبارية لا يجرى فيها برهان التطبيق لما انه انما يجرى فى الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود واذ كانت اعتبارية فليست مجتمعة فى الوجود فلا يجرى فيها برهان التطبيق ومحالية التسلسل انما هى من حيث ما يجرى فيه برهان التطبيق فاذ لم يجر هذا البرهان فى التعلقات فلم يجر عليها حكم الاستحالة وحاصل ما قاله فى هذا القيل ان هذا التسلسل فى التعلقات محال لامر آخر وهو لزوم الانحصار بين حاصرين لا من حيث برهان التطبيق

الحاصرين نفس الارادة وتعلقاتها التي تلي الممكن فان التعلقات ليست بين الارادة والمراد بل تعلقات الارادة بالمراد فالارادة محفوظة في جميعها وليست طرفا لها وما قيل ان الارادة من جملة أسباب وجود الحادث وهي انما تؤثر بتعلقها المتوقف عليها وهكذا الى أن ينتهي الى تعلق لا يكون بعده الا المعلول فتنحصر هذه التعلقات بين الارادة السابقة على التعلق وبين وجود الحادث الموجد به وهو المراد من الانحصار بين الحاصرين فجوابه أن انحصار الامور الغير المتناهية بين الحاصرين انما يكون محالا اذا

الذي هو غير جار فيها حتى يتم لك ما قلت ثم قال الشارح ردا على هذا الدليل ان لزوم الانحصار بين حاصرين قلت وأنت خبير بانه لا انحصار بين الحاصرين ههنا أصلا اذ ذات الارادة محفوظة في جميع مراتب التعاقب يعني انه ما من تعلق الا وهو صادر عن الارادة نفسها فهي كفاعل واحد يصدر عنه أفاعيل كثيرة ومعلوم انه لا يقال ان الفاعل طرف للافعال بل ذاته مع كل واحد من الافعال فلا يكون طرفا وكذا المادة مع الاستعدادات غير المتناهية فهي ذات واحدة يرد عليها من الحوادث ما لا أول له وهي مع الكل واحدة فليست الارادة طرفا للتعلقات كما ان ليس الفاعل ولا المادة طرفا للافعال والاستعدادات فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد وان صدر عمن يعقد عليه الانامل بالاعتقاد ومراده منه أستاذه السيد الشريف فالتسلسل في التعلقات لا يجري فيه التطبيق ولا يلزم عليه الانحصار بين حاصرين فليس بمحال بل يجوز ان تتسلسل التعلقات لا الى أول فان كان برهان آخر على احالته فليقم حتى نتكلم فيه وربما لاح لوهم واهم ان صدور غير المتناهي عن شئ واحد محال اذ حيث ثبتت العلة فقد كان بوجودها وجود شئ ما ثم من بعده كان آخر وهكذا فالصادر الاول هو مبدأ السلسلة وما فرضناه من طرفنا فهو منتهاها فقد وجد للسلسلة طرفان وما له طرفان فهو متناه بالضرورة فليدفع هذا بانه ناشئ من عدم تصور الازلية فانا لما فرضنا الشئ كالارادة أزليا فهو لا أول له وليس سلب الاولية الا عبارة عن لا تناهي الامتداد المفروض أو الموجود المسمى بالزمان فلنفرض انه في كل جزء من أجزاء ذلك الذي لا يتناهى كان حادث من الحوادث والكل صادر عن ذلك الازلي الذي لا أول لزمانه فما من حادث تفرضه الا وقبله حادث لا الى أول لعدم الوصول الى حد هو الاول ثم أقول اعلم انه قد اشتهر على لسان القوم ان التسلسل في الامور الاعتبارية غير جائز وقد أخذوا هذا متمسكا لبراهينهم فلا بد لك ان تفهم ما المعنى من كلامهم فانه لا يصح ان يراد منه انه يجوز ان تنتظم سلسلة غير متناهية من أمور اعتبارية ثم ان البرهان لا يجري فيها بل من البديهيات انه متى انتظمت السلسلة غير المتناهية الموجودة بأي وجود عقليا كان أو خارجيا ففرض التطبيق فيها جائز وينتهي الى آخر البرهان بل مرادهم من ذلك ان التسلسل في الامور الاعتبارية العقلية ليس بمعنى اللاتناهي بالفعل بل انما هو بمعنى عدم الوقوف عند حد يمتنع على العقل ان يتخطاه أي انه كلما فرض العقل ما هو منتهاه صح له أن يفرض آخر وهكذا ثم اذا وقف العقل ولم يفرض وقفت السلسلة ولذلك يسمع في كلماتهم في مثل هذا المقام ما حاصله انما يجوز التسلسل في الامور الاعتبارية لانها تنقطع بانقطاع الاعتبار مثلا قالوا ان للوجود وجودا في الذهن وصورة علمية فيه وان للصورة العلمية التي هي وجود وجودا آخر عند اعتبار العقل اياها موجودا ذهنيا وانما يكون وجودها بصورة علمية هي وجود الوجود وهكذا وجود وجود الوجود فاذا خرج العقل عن الاعتبار وانصرف الى معلومات أخر وقف التصور الى ما وصل اليه من الصور العلمية المضافة الى الوجود وان كان بحيث لو ذهب يعتبر الى غير النهاية لكان له ذلك فمن ألزم انه لو كان للوجود وجود للزم التسلسل يقال في جوابه ان التسلسل في الامور الاعتبارية غير محال لان ذلك ينقطع بانقطاع الاعتبار أما لو فرض انه قد انتظم في العقل سلسلة غير متناهية أو كان للوجود وجود في عالم الخارج ولوجوده وجود وهكذا الى غير النهاية بحيث يكون أمورا واقعية حاصلة دفعة واحدة لا نهاية لها فلا محالة يجوز فيه التطبيق لتحقق

عليه تعلقات مترتبة غير متناهية على نحو تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على المادة فليست الارادة ولا المريد طرف السلسلة كما ليست المادة طرف السلسلة فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد وان ظهر عن بعض من يعقد عليه الانامل بالاعتقاد

كان الطرفان من جنس آحاد سلسلته لانه المستلزم لتناهي مالا يتناهى وفيما نحن فيه ليس الطرفان من

السلسلة غير المتناهية في آن واحد على أي حال تحقق ثم لا يخفى عليك ان احتياج الممكن الى تعلق الارادة ليس كاحتياج وصولك الى مكان لم تكن فيه الى الخطوات ولا كاحتياج الكمال الى الحركات أي ليس التعلق مما يتوقف الشيء على عدمه بعد وجوده حتى يكون معدا بل لو فرض عدم تعلق ارادة الحق تعالى بوجود ممكن ما لاستحال أن يوجد والا لزم التخصص بلا مخصص فلا بد أن يكون التعلق مما لا ينعدم حتى يكون الممكن أي بل يجب تحقق التعلق حتى وجود الممكن بان يكون الممكن مع التعلق بل عند التحقيق لو انعدم التعلق بعد وجود الممكن لوجب انعدام الممكن لزوال مرجح الوجود وهو تعلق الارادة به فالتعلق اذن مما يجب تحققه مع تحقق ما هو سبب فيه وليس من قبيل المعدات فلو فرضنا التعلق حادثا واحتاج الى تعلق آخر لكان القول فيه كما سمعت فانه لو فرض انعدام التعلق بالتعلق فلم تتعلق الارادة بحصول التعلق عند فرض العدم فلا يمكن تحقق التعلق الحادث لعدم ما به التحقق وهكذا في جميع التعلقات وكان هذا سهل التحصيل اذا التفت أدنى التفات فاذا تقررها تان المقدمتان فاعلم انه لو فرض التسلسل في التعلقات وكل تعلق منها محتاج الى التعلق الآخر في تحققه لكان جميع التعلقات متحققة في الواقع عند تحقق الممكن المفروض فتكون أمور غير متناهية مجتمعة في آن واحد فيجري فيها التطبيق والتشبث بانها اعتبارية لا يفيد كما علمت من المقدمة الاولى فان التعلقات اذن من الامور الواقعية لا مما يوكل الامر فيه الى اعتبار المعتبر وفرض الفارض فافهم

والوجه الثالث من الايراد على دليلهم النقض بما اعترفوا بحدوثه بأن يقال هذا الدليل يقتضي ان لا يوجد شيء من الحوادث اليومية

نكتة ما بال هذا الفاعل العظيم لا يحدث عنه الا تعلقات بدون متعلقات واعتبارات تبرأ منها سيم الموجودات خصوصا وهي أزلية الثبات حيث لا نسبة في الكثرة بين ما كان عنه من الامور الحقيقية وما كان عنه من تلك الامور الاعتبارية اذ لا نسبة بين المتناهي وغير المتناهي فكان أكثر فعله تلك الاعتبارات التي تكاد لا يكون لها حظ من الوجود وأقله هذه الكائنات التي نسخت اسم الموجود فنعوذ بالله من ضروب الاضطرار المذهبية المبعدة عن التحقق بالحقائق الالهية (قوله الوجه الثالث من الايراد على دليلهم الخ) أقول قدم مناقضتين على دليلهم الاولى باختيار الشق الاول ومنع لازمه والثانية باختيار الشق الثاني ومنع لازمه وهذا الايراد نقض اجمالي على الدليل حاصله انكم معترفون بحدوث الحوادث اليومية أي الزمانية التي قد سبقها العدم الزماني كنفس زيد الموجود الآن فانكم ذاهبون الى ان النفوس الناطقة حادثة عند تمام مزاج البدن وكذلك الصور الشخصية المتواردة على المادة كصورة زيد وعمرو الى غير ذلك وبالجملة فأنتم قائلون بحدوث اجزاء عالم الكون والفساد حدوثا زمانيا ودليلكم هذا يجري فيها مع تخلف مقتضاه باعترافكم فهو باطل وبيان ذلك ان نفس زيد الموجود الآن التي هي قد حدثت في هذا اليوم مثلا اما أن يكون تمام علتها وجميع ما تحتاج اليه في وجودها قد كان حاصلا في الازل واما أن لا يكون فان كان الاول لزم قدمها لاستحالة تخلف المعلول عن تمام علته والفرض انها حادث يومي هذا خلف وان كان الثاني فاما انها حدثت بدون حدوث شيء آخر سوى ما كان في الازل والفرض ان ما كان لم يكن تمام العلة فيلزم وجود المعلول بدون تمام علته وهو محال كما قلتم وأما انها حدثت بحدوث شيء آخر فننقل الكلام اليه ونقول مثل ما نقول حتى يلزم التسلسل وهو محال بما أقررتم فلا يصح القول بقدم العلة ولا بحدوثها لاستلزام كل محالا وليس لنا واسطة بين القدم والحدوث كما هو بين عندكم فامتنعت العلة والحادث اليومي ممكن فهو انما يصدر عن علة فلا يمكن أن يوجد حادث يومي البتة لامتناع علته وقد شهدتم بحدوث حادث يومي فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن حدوث أول حادث وانما قال الشارح بما اعترفوا بحدوثه ولم يقل بما هو حادث بالبداهة لدى الجمهور والخاصة فان زيدا الذي حدثت نفسه ومزاج بدنه في هذا اليوم تحيل بداهة العقل والحس كون نفسه ومزاجه هذا قديما

وأجيب عنه بأن التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل فى الامور المجتمعة فى الوجود وهو محال وأما التسلسل فى الحوادث اليومية فتسلسل فى الامور المتعاقبة ولا يجامع المتقدم فيها المتأخر ومثل هذا التسلسل ليس محالا عندهم فان الافلاك قديمة عندهم وحركتها دائمة فهى ذات جهتين الاستمرار والتجدد فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة التجدد صارت واسطة فى صدور الحادث عن القديم

جنس آحاد السلسلة (قوله بان التسلسل اللازم الخ) وذلك لانه تسلسل فى العلل فلا بد من اجتماعها فى الوجود (قوله فهى ذات جهتين الخ) ان أريد الحركة بمعنى التوسط فهى حالة شخصية تقتضى عدم استقرار المتحرك فى حد من حدود المسافة أكثر من آن واحد فهى قديمة من حيث الذات متجددة نسبتها الى حدود المسافة لاقتضائها عدم استقرار المتحرك فى حد ما وتلك النسب هى الواسطة فى حدوث الحوادث وأما نفسها فهى قديمة بالشخص صادرة عن الفاعل القديم وان أريد الحركة بمعنى القطع فهى أمر واحد متصل غير قار الذات فهى باعتبار ماهيتها صدرت عن الفاعل القديم ولكونها غير قار الذات يعرض لها الانقسام الى أجزاء لا تكون مجتمعة فى الوجود ويكون بعضها متقدما على البعض بذاته وبهذا الاعتبار تكون واسطة فى حدوث الحوادث لا ان لها أجزاء متجددة فى الخارج حتى يرد ما أورده الشارح من أن التجدد عبارة عن انقضاء شئ وحدوث آخر فاذا عدم جزء من الحركة الى آخر ما ذكره

لما انه قد حقق فى رسالته الزوراء ان الاشخاص بما هى أشخاص قديمة وانما يتراآى من وجود وعدم فانما هو ظهور وخفاء والكلام فى بيانه وبيان ما فيه ليس هذا محل ايراده (قوله وأجيب عنه الخ) أقول أجيب عن هذا النقض بان التسلسل اللازم على حدوث العالم باسره تسلسل فى الامور الموجودة معا المترتبة وذلك لان جملة الممكنات لما فرضت حادثة فلا محالة تكون ممكنة فهى محتاجة الى علة تامة يكون عنها وجودها ولا تكون تلك العلة قديمة والا لزم قدم الممكن والفرض حدوث جميع الممكنات فلا مهرب من كون العلة حادثة والحادث ممكن والممكن يحتاج الى العلة فى وجوده فتلك العلة التى هى علة العلة لا تكون قديمة لما علمت فتكون حادثة وحكمها حكم الحوادث وهكذا حتى يلزم التسلسل ثم لا يصح أن يكون شئ من السلسلة مفقودا والا لانسحب السلب على معلوله حتى ينتهى الى العالم الحادث فيلزم أن لا يكون شئ من العالم لانعدام المعلول بانعدام العلة فاذن جميع هذه المعلولات والعلل المفروضة على فرض حدوث جملة العالم موجودة معا فيجرى فيها برهان التطبيق وغيره مما يوجب بطلان التسلسل فيكون التسلسل فيها باطلا محالا أما التسلسل اللازم على حدوث الحوادث اليومية فهو تسلسل فى الامور المتعاقبة غير المجتمعة فى الوجود والتسلسل فى المتعاقبات غير المجتمعات ليس بمحال لعدم امكان التطبيق فان قلت ما ذكرته فى علل الحادث الذى هو العالم باسره من انه يجب وجود جميع علل الحادث والا لم يكن موجودا يجرى ههنا قلنا كلا اذ حيث ذهبوا الى قدم ممكن هو المادة وقالوا بأنه مما يتوارد عليه استعدادات وجودات الحوادث فليكن متمم علة الحادث استعداده الذى ينعدم عند وجوده للمنافاة بين الاستعداد للشئ وفعليته ثم ان هذا الاستعداد قد كان بسبب استعداد آخر قبله ينعدم عند وجوده للسبب المذكور وهكذا الى غير النهاية مما من استعداد الا وقبله استعداد والكل ينعدم عند وجود الحادث أما فى حدوث العالم باسره فانما كانت عللا مستقلة أو شروطا لازمة عند الوجود ليست بالمعدات لعدم جوهر يقوم به الاستعداد والقبول والعلل المستقلة أو الشروط اللازمة يجب وجودها لدى وجود معلولها وحاصل ما ذكر الشارح عنهم فى ارتباط الحادث بالقديم انهم ذهبوا الى أن الافلاك قديمة وحركتها لازمة لوجودها فهى أيضا أزلية والمراد من الحركة هو التوسطية أى ما به الشئ لا يكون فى حد من حدود المسافة آنين والا كان الآن الثانى سكونا وهى حالة واحدة شخصية فى جميع الحدود المفروضة فى المسافة وليس المراد منها ما هو بمعنى القطع أى الامتداد الحاصل فى الخيال من تعاقب الاوضاع الناشئة من الحركة التوسطية فانها بهذا المعنى صورة خيالية لا وجود لها فى الخارج حتى تصدر عن قديم ثم ان هذه الحركة التوسطية بحكم لزومها للفلك لا يزال الفلك بها متبدل الاوضاع أى النسب اذ الوضع نسبة أجزاء الشئ بعضها الى بعض ونسبتها الى الخارج وقدمر تعريفه ثم انه من تبدل تلك الاوضاع الفلكية يقع للكواكب من الشمس والقمر

فتدبره فانه دقيق وبالتدبر حقيق (قوله وأنت مما سبق خبير) من قوله بانه لو جعل الامر الحادث الذى
الخ (قوله على هذا الوجه) بان يكون قبل هذا العالم عالم آخر وقبله آخر الى مالا يتناهى يكون كل
سابق معدا للاحق فلا يلزم التسلسل المحال ولا يخفى انه اعادة للبحث السابق الا أن السابق كان فى ممكن

وغيرهما مع ما فى داخل الفلك من المادة العنصرية محاذاة وانحراف وشروق وأفول وغير ذلك
ومن ذلك تكون الحرارة والبرودة واختلاف الفصول فبهذا يحصل لمادة العناصر استعداد فاذا تم
الاستعداد تفاض عليها الصور من المبدا الحق تعالى وكذلك الاستعداد يفاض من المبدا عقب ما قبله
من الاستعداد وهكذا الى غير النهاية فانتظم من هذا سلسلة معدات قائمة على أمر موجود ينعدم كل منها
بوجود الآخر وذلك من تبدل الاوضاع الناشئة من دوام الحركة التوسطية فتلك الحركة ذات جهتين
فمن جهة انها حالة واحدة مستمرة صدرت عن القديم ومن حيث ما ينشأ عنها من تبدل الاوضاع كانت سببا
فى توارد الاستعداد على المادة الذى هو سبب فى حدوث حادث (قوله وانت مما سبق خبير الخ) أقول
قد علمت مما ألقى اليك سابقا انه يجوز أن يكون متمم علة الحادث أمورا معدات توجد وتنعدم لا الى أول
أى انه فى الامتداد غير المتناهى لا يفرض جزء الا وفيه حادث الى غير النهاية لكن ليس الكل مجتمعا بل ولا
البعض موجودا بل ان الله تعالى فعال من الازل الى الابد لا يزال فرد من أفراد العالم موجودا فالازم
على هذا القدم الجنسى أى انك اذا ذهبت تحدد وجود العالم فلا تصل اليه اذ ما من حادث الا وقبله حادث
ولا ينتهى لكن ما من فرد الا وهو حادث فلا يلزم القدم الشخصى فى شئ من أجزاء العالم وان لزم ان لا يكون
لجنسه أول وهذا غير مضر لنا ومضر بكم فانا نذهب الى انه لا شئ من العالم بقديم وقد كان ما ذهبنا اليه
وتذهبون الى أن بعض العالم قديم وهو لا يثبت اذ يجوز أن يكون متممات العلل معدات كما قلنا بقى عليه
أن يقال ان المعد هو ما يحصل الاستعداد والاستعداد كيفية تقوم بالمستعد لان يصير الحادث فلا بد
لتلك المعدات من ان تهيئ مادة قديمة حيث انها لا تهيئ نفس الممكن لعدم وجوده حتى يقوم به استعداد
أوغيره فيجب قيام الاستعدادات على أمر أزلى فيثبت مدعاهم ويجاب بما ذكره فيما سبق من أن هذه
دعوى بغير برهان لورود المنوع على مقدماتها (قوله وقد قال بذلك بعض المحدثين الخ) أقول أى قال
بقدم العالم بالجنس أى انه لا يزال فرد من أفراد العالم موجودا وما من جزء من أجزاء الزمان الا وقد
كان فيه حادث الى غير النهاية بعض المحدثين اى الآخذين بظاهر الاحاديث لما انهم قد رأوا فيها ما يدل
على ذلك وبه قال ابن تيمية على ما نقل عنه الشارح وذلك ان ابن تيمية كان من الحنابلة الآخذين
بظواهر الآيات والاحاديث القائلين بان الله استوى على العرش جلوسا فلما أورد عليه انه يلزم أن يكون
العرش أزليا لما ان الله أزلى فمكانه أزلى وأزلية العرش خلاف مذهبه قال انه قديم بالنوع أى ان الله
لا يزال يعدم عرشا و يحدث آخر من الازل الى الابد حتى يكون له الاستواء أزلا وأبدا ولتنظر أين يكون
الله فيما بين الاعدام والايجاد هل يزول عن الاستواء فليقل به أزلا فسبحان الله ما أجهل الانسان وما
أشنع ما رضى لنفسه ولست أعرف هل قال ابن تيمية بشئ من ذلك على التحقيق وكثيرا ما نقل عنه ما لم يقله
(قوله وقال الامام حجة الاسلام الخ) أقول قال حجة الاسلام الغزالى ردا لجوابهم المذكور أى قولهم ان
التسلسل فى الحوادث اليومية انما هو فى الامور المجتمعة فلا يكون محالا وذلك بأخذ الحركة السرمدية
من جهتيها كما تقدم قد قلتم بان الحركة هى متمم علة وجود الحوادث فلا يخلو اما أن تكون كذا من حيث ما
هى مستمرة أو من حيث تجددها فان كان الاول والحركة من هذه الحيثية شئ واحد متشابه الاجزاء
فانها فى أى حد من حدود المسافة كما هى فى الحد الآخر لا يعتريها تغير فى ذاتها المستمرة فكيف صدر عنها
أمور مختلفة بالصفات والاوقات مع انها ان كانت عند حدوث زيد هى المتممة لعلة حدوث عمرو فكان من
الواجب حدوثه معه لاستحالة التخلف وان لم تكن متممة فهى من حيث الاستمرار هى لم يعترها حال

وأنت مما سبق خبير بانه
يمكن أن يكون صدور العالم
مع حدوثه على هذا الوجه
فلا يلزم القدم الشخصى
فى شئ من اجزاء العالم بل
القدم الجنسى بأن يكون
فرد من افراد العالم لا يزال
على سبيل التعاقب
موجودا وقد قال بذلك
بعض المحدثين المتأخرين
وقد رأيت فى بعض
تصانيف ابن تيمية القول
به فى العرش وقال الامام
حجة الاسلام ردا لجوابهم
المذكور ان هذه الحركة
مبدأ الحوادث اما من
حيث انها مستمرة أو من
حيث انها متجددة فان
كانت من حيث انها مستمرة
فكيف صدر

ماوهذافى العالم بخصوصه (قوله مستمر متشابه الاجزاء) ان أريد الحركة بمعنى القطع فكونها متشابه
الاجزاء على الحقيقة وان أريد بمعنى التوسط فكونها متشابه الاجزاء من قبيل التوسع باجراء التشابه فى
النسب بمنزلة التشابه فى الاجزاء (قوله فما سبب تجددها) فان قالوا ان تجددها لازم لذاتها لكونها
غير قار الذات قلنا ان هذا الامر الغير القار الذات كيف صدر عن فاعل هو قار الذات فانه لا بد من
المناسبة بين العلة والمعلول (قوله فلا بد لعدمه من علة حادثة الخ) قيل ممنوع وانما يكون كذلك
لو لم يكن عدمه لذاتها وليس كذلك لما حقق فى موضعه قال صاحب التحصيل ولولا ان فى الاسباب
ماينعدم لذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة التى لذاتها وحقيقتها تفوت وتلحق اه أقول
لامعنى لانعدام الحركة لذاتها اما الحركة بمعنى التوسط فهى قديمة بالشخص باقية أبد الآباد عندهم
واما الحركة بمعنى القطع فهى متصل واحد غير قار الذات حاصلة فى الذهن من الحركة بمعنى التوسط اذا
عرض لها القسمة فى الوهم يتقدم بعض أجزائه على بعض فليس لها أجزاء خارجية حتى يقال انها
تنعدم لذاتها وفى تعليقات الفارابى الشئ لا يعدم بذاته وما يتوهم أن الحركة تعدم بذاتها محال فان

أخرى حتى تكون بها متممة له فى الوقت الآخر فدونه فى ذلك الوقت الآخر حدوث بدون تمام العلة وهو
محال وان كان الثانى أى من حيث هى متجددة فليس التجدد الا الحدوث فهى من هذه الحيثية حادثة
فنتكلم فى علة حدوثها وننقل الكلام اليها أيضا بمثل ماتكرر مرارا حتى يلزم التسلسل وهو محال
قال الاستاذ خلد الله دوامه العجب لهذا الكلام كيف صدر من مثل هذا الامام اما أولا فقوله ان
الحركة شئ واحد متشابه الاجزاء ان أراد انها أجزاء حقيقية أى أجزاء لنفس الحركة وان كان بالفرض
الوهمى بان أراد من الحركة ماهو بمعنى القطع فعلى تسليم انها متشابهة الاجزاء لم يذهب ذاهب الى ان
الحركة القطعية متممة العلة كما علمت سابقا وان أراد ماهو أجزاء مجازا أى الاوضاع فلا نسلم انها متشابهة
فان الافلاك عندهم متعددة وحركاتها التوسطية مختلفة فاذا ابتدأ أى فلك فى الحركة من نقطة معينة
وشرع الآخر منها أو غيرها فعلى استمرار الحركة تكون مع تفاوتها فيها تختلف نسب أجزاء كل فلك
الى اجزاء الفلك الآخر فى كل آن بالمحاذاة والخروج عنها وكذلك نسبة الافلاك أى مافيها من الكواكب
والاجزاء الى مافى جوفها من العنصريات تختلف بكل انتقال فى أى حد كما هو بديهى يعلم من الشروق
والافول وغير ذلك من الاحوال فكيف يحكم بالتشابه فما من انتقال الا ويتغير به وضع وقد قالوا لا تتفق
الاوضاع وتتشابه الا بعد مضى أربعين ألف سنة من أى جزء فرضته وما يدريك لعله اذا تشابهت الاوضاع
بعد مضى أربعين ألف سنة يحدث فى العالم مثل ما كان أولا حتى لو كان فى الوضع الاول من يكون اسمه
(محمد عبده) فقد يكون فى الوضع المشابه له من يكون اسمه كذلك وهكذا جميع الحالات
والكيفيات التى كانت يكون مثلها وثانيا انه لم يبين فى الشق الثانى أى تسلسل يلزم هل ماهو فى الامور
المتعاقبة أو فى الامور المجتمعة والامر يطلب البيان حيث انهم مقرون بلزوم التسلسل وجوازه فى
المتعاقبات ولذا قال الشارح واعترض عليه بان هذا التسلسل عندهم جائز الخ وحاصل القول ان
جواب هذا الحجة بهذا البيان هو عين تقرير دليلهم فى ارتباط الحادث بالقديم غايته غير تام فهو لم
يقع جوابا بل توجيها من غير عارف (قوله قلت التجدد عبارة الخ) رد من الشارح لقول الحكماء ان
للحركة جهتين كونها مستمرة وكونها متجددة وبالجهة الثانية كانت سببا فى وجود الحادث لا بيان
لكلام الغزالى فان كلام الغزالى لا يحتمل هذا المعنى كما يتبين بالتأمل ولا حاجة الى التطويل فى
بيان انه ليس بيانا لكلام الغزالى وقوله وعلى الثالث لا بد أن يكون أحد القسمين الخ خبر يكون
هو قوله غير متناه وقوله من الامور الموجودة وتلك الاعدام بيان للقسمين وقوله أو كلاهما معطوف
على احد ومعناه انه على الشق الثالث أى ما اذا كانت علة العدم مركبة من الوجود والعدم فى مرتبة

من مستمر متشابه الاجزاء
شئ فى بعض الاحوال دون
بعض وان كانت من حيث
انها متجددة فما سبب
تجددها فى نفسها فيحتاج
الى سبب آخر البتة
ويتسلسل واعترض عليه
بان هذا التسلسل جائز
عندهم لعدم وجود
اجتماع الآحاد وهم
قائلون بجواز التسلسل فى
الامور المتعاقبة ووقوعه
فيها قلت التجدد عبارة
عن انتفاء شئ وحدوث
شئ آخر فاذا عدم جزء
من الحركة فلا بد لعدمه
من علة حادثة وتلك العلة

اما أمر موجود أو عدم
أمر موجود أو بعضها
أمر موجود و بعضها عدم
أمر موجود وعلى الاول
نتقل الكلام الى علة
ذلك الامر وهكذا حتى يلزم
التسلسل فى الامور
الموجودة المجتمعة المترتبة
وعلى الثانى يكون ذلك
العدم عدم جزء من أجزاء
علة وجوده ضرورة ان
مالا يكون وجوده علة
لوجود شئ لا يكون عدمه
علة لعدمه فيلزم التسلسل
فى الموجودات التى هذه
الاعدام أعدام لها وعلى
الثالث لا بد أن يكون
أحد القسمين من الامور
الموجودة وتلك الاعدام
أوكلاهما غير متناه وعلى
الوجهين يلزم التسلسل
فى الامور الموجودة المترتبة
المجتمعة والحاصل انه

لعدمها سببا فاذا بطلت الحركة الاولى يتبع بطلانها وجود حركة أخرى ومعنى كلام صاحب التحصيل ان الانعدام بعد الوجود لازم لذاتها لكونها غير قار الذات كما يدل عليه قوله تفوت والمتحقق لا أن عدمها مقتضى ذاتها فان وجودها وعدمها بعد الوجود من علتها وهى الفاعل القديم ومع المعد فان الحركات متعاقبة فى الوجود على حسب تعاقب الارادات والتصورات الجزئية للاوضاع الجزئية فى النفس الفلكى (قوله اما أمر موجود أو عدم أمر موجود) وذلك لان تلك العلة اما أمر موجود بالوجود المحمولى أو الرابطى أو معدوم على أحد النحوين ولا واسطة بينهما فان قيل انه يجوز ان تكون عليه عدم أمر اعتبارى لا يستلزم حدوث أمر موجود كالامكان فان عدمه لا يستلزم الا الوجوب أو الامتناع وكل منهما من الامور الاعتبارية فلا يلزم حال عدم جزء من الحركة الا عدم الامكان المستلزم للوجوب أو الامتناع وفى حال وجوده يلزم تحقق الامكان وهو أيضا أمر اعتبارى فلا يلزم التسلسل فى الامور الموجودة مدفوع والمعدوم لا يجوز ان يكون علة باعتبار عدمه السابق لانه أزلى والكلام فى عدم الحركة بعد الوجود فيكون علة باعتبار عدمه اللاحق فهى عدم أمر موجود (قوله أو بعضها) يعنى علة عدمه الطارئ على وجوده ليست موجودا صرفا ولا معدوما صرفا بل مركبة منها (قوله حتى يلزم التسلسل الخ) فانها علل لا بد من اجتماعها فى الوجود (قوله فيلزم التسلسل فى الموجودات الخ) أى فى حال وجودها (قوله وعلى الثالث) أى فى صورة تركيبها من الموجود والمعدوم لا بد أن يكون أحد القسمين من الامور الموجودة والاعدام الحاصلة بعد نقل الكلام الى علة ذلك الامر الموجود وعدم الامر الموجود أو كلاهما غير متناهيين اذ لو كانا متناهيين لا يمكن كونهما علة للعدم الطارئ لجزء من الحركة (قوله والحاصل الخ) زاد فى الحاصل لزوم التسلسل فى الامور المجتمعة حال وجود جزء من الحركة

واحدة لا بد أن تكون الامور الموجودة غير متناهية أو الامور المعدومة غير متناهية أو كلاهما غير متناه وعلى كل يلزم التسلسل المستحيل (قوله والحاصل الخ) أقول حاصل النقض على دليل الحكماء ان تجدد الاوضاع باستمرار الحركات على ما زعموا يلزم عليه التسلسل المحال الجارى فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة فى الوجود وذلك لان التجدد ليس الا عبارة عن عدم وضع وحصول آخر وهكذا واللازم عليه التسلسل المحال اما فى حال وجود الوضع الزائل الوجودى السابق على عدمه او فى حال عدم ذلك الوضع العدم اللاحق لوجوده أما الثانى أى أن السلسلة تكون موجودة مجتمعة مترتبة فى حال عدم ذلك الوضع فلان ذلك العدم عدم طارئ وكل ما طرأ فلا يكون الا عن سبب فسبب ذلك العدم ان كان أمرا موجودا أو عدم ما يوجب عدمه حدوث أمر موجود كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع يعنى ان عدم المانع كان من شروط وجود الحادث الذى هو الوضع المفروض الكلام فيه فاذا انعدم هذا العدم انعدم ذلك الحادث وعدم عدم المانع هو وجود المانع فننقل الكلام الى هذا الموجود الذى حدث سواء كان هو المانع الذى استلزمه عدم عدم المانع أو كان هو الامر الموجود الذى أوجب عدم الوضع المذكور ونقول انه حادث قطعا فعلة حدوثه اما قديمة فيلزم قدمه وهو خلاف المفروض واما حادثة وننقل الكلام الى علتها حتى يلزم التسلسل فى علل هذا الامر الموجود وتلك العلل بجميع آحادها موجودة لان معلولها موجود فيلزم التسلسل فى الامور المجتمعة المترتبة وهذا التسلسل فى هذه العلل انما كان فى حال عدم الحادث الذى هو الوضع اذ كانت علة الموجب هذا العدم وموجب العدم مع العدم وكان الاولى اسقاط قوله أو عدم أمر يستلزم حدوث أمر الخ لانه ليس شيأ سوى قوله بأمر موجود اذ هذا الامر الموجود لا بد أن يكون مانعا والا لما كان علة للعدم الا أنه لاحظه باعتبارين من حيث ذاته مرة ومن حيث ما يستلزمه أخرى وأما الاول أى التسلسل فى حال وجوده السابق فذلك اذا كان علة عدم الوضع المذكور عدم أمر موجود لا يستلزم وجود أمر موجود ولا يكون الا عدم شئ مما يتعلق بعلة ذلك الوضع فهو جزء علة وجوده

(قوله لزم التسلسل المذكور الخ) لما مر ان عدم أمر موجود لا بد ان يكون عدم جزء من أجزاء علة وجوده (قوله وقس عليه حال الشق الثالث) في انه يلزم التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة بالتفصيل

لان ما لم يكن له مدخل في وجود شيء لا يكون لعدمه مدخل في عدمه بالضرورة فننقل الكلام الى عدم الذي فرضناه جزء علة فنقول لعدم جزء علته أيضا وهكذا فيحصل في حال عدم ذلك الوضع اعدام غير متناهية لعلل غير متناهية كانت علل الجزء علة ذلك الوضع فكانت مجامعة لجزء العلة المذكور وهو مجامع لوجود الوضع فان الجزء المتمم للعلة يجب وجوده مع المعلول فكانت تلك العلل غير المتناهية مع وجود ذلك الوضع مجتمعة وهي مترتبة فكان التسلسل في الامور الموجودة في حال وجود الوضع الوجود السابق على العدم المتكلم فيه وليكن الشق الثالث أي ما اذا كانت علة العدم مركبة من وجود أمر وعدم أمر مقيسا على هذين الشقين لتركبه منهما فالجاري فيهما جار فيه فبطل أن يكون علة للعدم فان العلل منحصرة في هذه الثلاث اما وجود أمر أو عدم أمر أو مركب منهما وقد بطل كل واحد فبطل أن يكون للعدم علة واذا لم يكن للعدم علة فقد ذهب قولكم ان علة الحوادث اليومية تبادل الاوضاع هباء منثورا لاستحالة التبادل حينئذ فان التبادل انما يكون بعدم ووجود وقد امتنع العدم فبطل التبادل فرجع القول في الحوادث اليومية جذعا فبينوا ما متمم علتها وفيه نظر ظاهر فانا لو اخترنا ان علة لعدم عدم جزء العلة الناشئ عن عدم جزء العلة وهكذا لم يلزم وجود هذه الاجزاء حال الوجود بل اللازم عدمها الا ما كان جزء علة الوضع الزائل أما جزء علة الجزء وما قبله من أجزاء العلل فقد كان معدوما على التعاقب فلم تكن السلسلة غير المتناهية موجودة وانما كان عليه أن يقول لو كانت العلل في العدم عدم أجزاء العلل لزم الخلف اذ مقتضى كونها أجزاء العلل أن تجامع المعلولات اذ الغرض انها من الاجزاء التي لمصاحبتها دخل في بقاء الوجود فتفطن (قوله فان قلت على تقدير الخ) أقول أورد على قوله يلزم التسلسل المستحيل اما في حال وجوده أو في حال عدمه ان لزوم الثاني ممنوع على فرض ان عدم الوضع يستند الى عدم ما يوجب عدمه حدوث أمر موجود فلنا أن نختار هذا الشق ونمنع لزوم التسلسل المستحيل عليه وذلك لانه يجوز أن يكون وجود ذلك المانع مستندا الى معدات غير متناهية فان نقلت الكلام الى عدم معده قلت انه يستند الى وجود مانع وذلك المانع يستند الى معدات غير متناهية وهكذا الى غير النهاية فلم يكن لنا في الوجود الا اجتماع تلك الموانع وتلك الموانع لا يلزم أن يكون أحدهما مما يدخل في علية الآخر حتى تكون مترتبة في الوجود فيجري فيها البرهان غايته انها مترتبة بحسب الزمان على أنه لا يلزم أن تكون مجتمعة في الوجود أيضا اذ يجوز أن يكون حدوث كل واحد منها ولو آنا كافيا في عدم الوضع المفروض عدمه ان قلت كيف يكفي الوجود ولو آنا مع ان وجود المانع علة لعدم الوضع فاذا زال المانع فقد زالت علة العدم فيلزم عدم العدم وعدم العدم هو الوجود فيلزم عند عدم المانع وجود الوضع الزائل بعد عدمه فيلزم اعادة المعدوم الصرف وهو محال قلت قد يكون للشيء موانع متعددة فيجوز أن يكون وجود المانع الآخر للوضع الذي يلي الوضع المتقدم مانعا من وجود الوضع الذي بازائه ومن وجود الوضع السابق عليه وهكذا حتى لا يكون في كل زمن الا مانع واحد هو آخر الموانع ولا يلزم من عدم المانع المخصوص وجود الوضع الذي انعدم ثم أجاب الشارح عن هذا الايراد بانك ان سلمت انها مجتمعة في الوجود فعدم الترتب الذاتي لا يضرنا بل الترتب الزماني كاف أي كون كل واحد منها قبل لاحقه وبعد سابقه حتى تكون سلسلة فيجري فيها برهان التطبيق بان يفرض سلسلة من الحادث اليوم الى غير النهاية والثانية من الحادث الامس الى غير النهاية ويطبق الرأسان فان لم ينتهيا مع انطباق الرأسين من طرف التناهي لزم تساويهما وهو محال لفرضي الزيادة والنقصان وان انتهت الصغرى فقد انتهت الكبرى لزيادتها عنها بقدر متناه وقد فرضنا غير متناهيتين هذا خلف وان منعت اجتماعها في الوجود وسوغت أن يكون وجودها ولو آنا كافيا

يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة اما في حال وجوده السابق أو حال عدمه اللاحق لان عدمه ان كان بسبب أمر موجود أو عدم أمر يستلزم حدوث أمر موجود كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة في حال عدمه وان كان بسبب عدم أمر موجود لا يستلزم أمرا موجودا لزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث وقس عليه حال الشق الثالث فان قلت على تقدير أن يكون عدم كل جزء مستندا الى عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع لا يلزم الترتب بين تلك الموانع حتى يلزم التسلسل المستحيل بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع في الوجود أيضا لجواز أن يكون حدوثها ولو كان آنا كافيا في انتفاء ما هو مانع عنه قلت

تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث فاذا اجتمعت فى الوجود لزم التسلسل المستحيل لان الآحاد مترتبة فى الحدوث بحسب الزمان ومجتمعة فى الوجود فيجرى فيها التطبيق ولا يقدح فيها عدم ترتبها بحسب الذات كما لا يخفى على ذى فطرة سليمة فانا نأخذ السلسلة المبتدأة من الحادث فى اليوم ونطبقها على السلسلة المبتدأة من الحادث بالامس ونسوق البرهان الى الآخر وان لم يجتمع فى الوجود نقلنا الكلام الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل فى الموجودات الحادثة وقت عدمها أو وقت وجودها وان علة عدم كل مانع اما عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع أو عدم جزء من أجزاء علته وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة فى الحدوث الغير المتناهية وعلى الثانى يلزم أن يكون تحقق ذلك المانع موقوفا على أمور موجودة غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل المستحيل فى أسباب وجوده * الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتأخرين وهو أن القول بتوارد الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على مادة قديمة بل عدم تناهى حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له أولا غير معقول لان القديم يجب أن يكون سابقا على كل حادث اذ القديم مالا يكون مسبوقا بالعدم والحادث

الذى مر فى القسمين الاولين (قوله تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث) لكونها لازمة للاعدام المتعاقبة فى الحدوث لكونها واسطة فى العدم الطارئ بجزء من الحركة (قوله نقلنا الكلام الى علة عدمها) أى عدم تلك الموانع بأن عدمها اما لامر موجود أو لعدم أمر موجود (قوله الوجه الرابع) من وجوه الايراد على دليلهم وذلك انه لما أورد الخصم على دليلهم النقض بالحادث اليومى وأجاب بابداء الفارق بين المدعى وصورة النقض بان اللازم فى صورة النقض ليس تسلسلا محالا لانه فى المعدات أعاد الخصم بابطال المقدمة التى بنى عليها الفرق فهذا الوجه معارضة فى المقدمة وهو الظاهر ويحتمل أن يكون نقضا اجماليا بان دليله يستلزم المحال وهو الجمع بين المتنافيين وما قيل انه اثبات للنقض المذكور بابطال جوابهم عنه المبنى على جواز تسلسل المعدات فلا يكون وجها رابعا من الايراد على دليلهم وكذلك الخامس توهم اذ ليس للخصم بعد ابداء المستدل الفارق الا الايراد على الدليل المذكور بعد ضم ذلك

فى العدم فلذا يجرى فيها التسلسل من جهة أخرى لا فى نفس الموانع من حيث هى غير متناهية بل فى علل تلك الموانع بان نقول اذا وجد المانع وانعدم فلا بد لعدمه من علة فاما أمر موجود كالمانع فننقل الكلام الى علة هذا الامر حتى يلزم التسلسل فى علله حال عدم ذلك المانع الاول واما عدم أمر لا يستلزم عدمه أمرا موجودا وذلك لا بد أن يكون عدم جزء علة ذلك المانع فننقل الكلام الى علة عدم ذلك الجزء أى جزء العلة فهو يكون لعدم جزء علته وننقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل فى اعدام غير متناهية لموجودات غير متناهية كانت موجودة مع جزء علة المانع المفروض عدمه فكانت مع وجوده فكانت أمور غير متناهية مترتبة مجتمعة فى الوجود حال وجوده فلزم التسلسل المحال حال وجوده واما مركبة منهما ولا تخرج عن حكمهما وهذا معنى قول الشارح فان علة عدم كل مانع الخ وأقول ان المعترض قد أسس اعتراضه على أن علة الموانع معدات وعلة عدم المعدات موانع وهكذا الى غير النهاية فان قال بعدم الموانع كما هو بعد تسليمه المذكور فى قوله بل لا يلزم اجتماع الخ فليقل بان علة عدم كل مانع حدوث مانع وعلة حدوثه معدات والكلام فيها كالكلام فى السابق المعدات غير متناهية والموانع غير متناهية واعدامها غير متناهية وعلل اعدامها غير متناهية غايته ينتظم من ذلك سلاسل عرضية غير متناهية لا وجود لمجموعها فى عالم الخارج بل الكل من قبيل المتعاقب فلم يأت الشارح فى جوابه على هذا التسليم بما يفيد فان كان قد فهم من الايراد أنه لا يلزم الترتب فى الموانع مع تسليم ان علل الموانع تكون مجتمعة فى الوجود فاولا ان الزام التسلسل فيما سبق انما كان فى علل الموانع لا فى نفسها فلا يكون للايراد محصل بل يكون ايراده من قبيل الهذيان نعم كان يصح ايراده على من قرر لزوم التسلسل فى الموانع ولم يذكر فى هذا الكتاب ثانيا كان يكفيه الجواب بان الكلام فى انه لو حدث مانع لترتبت علله الى غير النهاية مجتمعة فى الوجود وهذا مقبول لدى المعترض والتسلسل فيه لازم ثم ان ما حصله فى النقض على جواب الحكماء غفلة عما قرر به ذلك الجواب فانه بعد قبول أنه يجوز أن يصدر عن قديم حركة سرمدية مع الجزم بان الحركة انما هى انتقال والانتقال انما هو وجود شئ ثم عدمه أى وجود يعقبه عدم فهذا صنف من الموجودات وجوده فى عدمه وعدمه فى وجوده لا يفارقه الوجود والعدم فالحركة الوضعية كما هى فى الفلك ليست الا انتقالات لاوضاع أى خروجا من وضع الى وضع ثم منه الى آخر وهكذا فعلة الوجود هى بعينها علة العدم (قوله الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتأخرين الخ) أقول الوجه الرابع من وجوه الايراد على مذهب الحكماء ما عول عليه بعض المتأخرين معارضا لما نحوا اليه فى باب ارتباط الحادث بالقديم من وجوب توارد استعدادات غير متناهية على مادة قديمة وحاصله أن القول بتوارد أمور غير متناهية على مادة قديمة على أنها أوصاف لها بل دعوى عدم تناهى حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كان مما يرد عليه تلك الحوادث أم لا كلام غير معقول وذلك لان القديم يجب سبقه سبقا

مايكون مسبوقا به فلا بد أن يكون سابقا على كل حال واحد مما يصدق عليه الحادث ٣٣ وهذا يوجب أن يكون له حالة يتحقق فيها
سبقه على كل واحد مما
يصدق عليه الحادث اذ لما
كان مقارنا مع واحد منها
لا يكون سابقا على كل
منها بل على بعضها وهو
ظاهر لضرورة العقل
ويلزم من توارد الحوادث
الغير المتناهية عليه ان
لا توجد له تلك الحالة بل
مقارنته دائما مع بعض
الحوادث والمنافاة بين
دوام المقارنة مع بعض
الافراد والسبق على كل
فرد من الحوادث بديهية
قلت هذا بداهة الوهم
لا بداهة العقل فان تقدم
القديم على كل فرد من
أفراد الحوادث انما يستلزم
كون القديم متحققا في
الزمان السابق على كل فرد
منها وان كان مقارنا لفرد
آخر منها وههنا لما كان
القديم موجودا مع انتفاء
كل فرد من الحوادث اذ
ما من فرد منها الا والقديم
موجود قبله مع الحادث
السابق عليه فيتحقق
تقدمه على كل فرد منها مع
دوام المقارنة لفرد آخر منها
وانما يلزم ما ذكره لو لزم
سبق القديم على جميع
ما يصدق عليه الحادث
في زمان واحد وهو ليس
كذلك بل انما يلزم ذلك في
الحوادث المتناهية واما
الغير المتناهية فيتحقق
تقدم القديم على كل فرد
منها مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر

الفارق اما بالمنع أو النقض أو المعارضة وليس له منصب آخر في المناظرة (قوله فلا بد أن يكون الخ) نتيجة لما تقدم والمذكور سابقا كان بطريق الدعوى فلا تكرار وانما قلنا لا بد أن يكون الخ اذ لو كان مقارنا لواحد من تلك الحوادث لزم قدم الحادث أو حدوث القديم وأيضا في زمان عدمه ان لم يكن القديم موجودا لزم حدوثه وهو خلاف المفروض وان كان موجودا لزم سبقه على الحادث وهو المطلوب (قوله مما يصدق عليه الحادث) فيه اشارة الى أن المراد من كل واحد الكل الافرادي كما في صدق الكلي على جزئياته وهو الحكم على كل واحد بلا قيد الانفراد والاجتماع كما في كل انسان حيوان وبهذه العناية يندفع ايراد الشارح لا بعدم المنافاة بين سبقه على كل واحد ومقارنته لبعض منها لانه حينئذ يكون الحكم بسبقه على كل واحد منها بشرط الانفراد اذ لو اعتبر مع الحوادث الغير المتناهية لم يكن للقديم سبق عليها (قوله وهذا يوجب الخ) أي سبقه على كل واحد منها كلا افراديا يوجب ان يكون للقديم حالة وهي مقارنته مع عدم كل واحد منها دائما المستلزمة لعدم مقارنته بواحد منها فتحقق فيها سبقه على كل واحد منها كلا افراديا (قوله وان كان مقارنا الخ) لان الايجاب الجزئي مناف للسلب الكلي سواء كان البعض معينا أو غير معين فاندفع ان مقارنته مع واحد معين ينافي سبقه على كل واحد منها أما اذا لم يكن معينا فلا يجوز سبقه على كل واحد مع مقارنته لكل واحد منها بان يكون سابقا على اللاحق مقارنا للسابق الى ما لا يتناهى (قوله هذا) أي المنافاة المذكورة

زمانيا على كل فرد من افراد الحادث وكل ما كان كذلك وجب ان يكون له زمان لم يكن معه فيه حادث اصلا فقد تحقق زمان خال عن جميع الحوادث في طرف الازل فكانت متناهية فيه هذا خلف اما الصغرى أي ان القديم يجب سبقه الخ فلان القديم هو ما لم يسبقه العدم فكل عدم انما يكون بعد تقرر ذاته وهذا ضروري يفهم متى عرفت ماهية القديم والحادث بما هو حادث يقتضي سبق ذاته بالعدم سبقا زمانيا اذ الكلام في الحوادث المتعاقبة الزمانية وقد قلنا ان القديم سابق على كل عدم والعدم سابق على كل حادث سبقا زمانيا والسابق على السابق سابق فالقديم سابق على كل حادث سبقا زمانيا وهذا واجب لا محالة وأما الكبرى أي قولنا وكل ما كان كذلك وجب الخ فلانه لو لم يكن له زمان لم يكن معه فيه حادث لكان مقارنا لحادث ما دائما والمقارن لفرد منها دائما لا يتحقق له السبق الزماني على كل واحد وقد أثبتنا في الصغرى انه يجب ان يكون سابقا على كل واحد مما سبق هذا خلف وهذا ظاهر بضرورة العقل والقول بتوارد ما لا يتناهى على قديم أو مع قديم قول بانه لا يخلو زمان ما من معية القديم للحادث وقد أوجب البرهان انه لا بد ان يكون زمان ينفرد فيه عن كل حادث والعمدة على البرهان وما خالفه فرد فقول الشارح فلا بد ان يكون سابقا الخ نتيجة لقوله اذ القديم الخ وهي الصغرى التي اشرنا اليها وقوله اذ القديم دليلها وقوله وهذا يوجب الخ في قوة الكبرى التي ذكرناها وقوله اذ ما كان الخ ما أشرنا اليه من دليلها والباقي تفريع وهو ظاهر (قوله قلت هذا بداهة الوهم الخ) أقول قد كان بناء هذا الوجه الرابع على انه يجب ان يكون القديم سابقا على كل فرد من آحاد الحادث ولا يخلو اما أن يراد بهذه القضية انه يجب سبقه على كل واحد لو أخذ بانفراده سبقا زمانيا واما ان يراد به انه يجب سبقه على كل واحد واحد منفردا ومجتمعا فيكون سابقا على جملة الحوادث فان أريد الاول فالقضية مسلمة ضرورية اذ الفرض ان ما من حادث الا وقبله حادث فضلا عن قديم فالقديم متقدم على كل حادث حادث ولكن لا ينافي ان يكون القديم مع حادث ما دائما سوى كل حادث فرض سبقه عليه فقد يتحقق سبقه على كل فرد من أفراد الحوادث مع كونه لم يزل مع واحد منها فانه ما من حادث الا وقد سبق القديم عدمه السابق على وجوده وما من حادث الا وقبله حادث لمكان عدم التناهي فقد كان القديم مع حادث دائما وهو المتقدم على كل حادث وان أريد الثاني أي انه يجب سبقه على كل فرد منفردا ومجتمعا المساوق لسبقه على الكل

وقد اعترض عليه بأن المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد انما تلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي الذى هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك وأنت تعلم فساده لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل بديهة وكأنه توهم ان حدوث الكل المجموعي انما يتحقق بأن لا يكون شيء من آحاده موجودا أصلا ثم يوجد وهو توهم بعيد وقد قدح بعض الفضلاء فى مذهب الفلاسفة بأن وجود الماهية ليس الا فى ضمن الافراد وهم قائلون بحدوث كل فرد من أفراد الحوادث فيلزم عليهم حدوث ماهيتها فلا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد قلت هذا كلام سخيف لان مرادهم من قدم النوع ان لا يزال فرد من أفراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافى ذلك أصلا وليت شعرى ماذا يقول هذا القائل فى الورد الذى لا يبقى فرد منه أكثر من يوم أو يومين مع أن الورد باق أكثر من شهر أو شهرين وبديهة العقل تحكم بانه لا فرق بين المتناهى وغير المتناهى فى مثل هذا الحكم

(قوله لو استلزم حدوث) أراد بالحدوث لازمه أعنى ثبوت الابتداء يعنى ثبوت الابتداء لكل واحد لا يستلزم ثبوت الابتداء للكل المجموعي الذى هو عين الافراد الموجودة الغير المتناهية فاندفع بحث الشارح (قوله ليس الا فى ضمن الافراد) يعنى ليس للماهية وجود مستقل بدون الافراد سواء قلنا ان الماهية موجودة بوجود الافراد أو ان الافراد موجودة بوجود الماهية كما هو التحقيق (قوله ان لا يزال فرد من افراد الخ) لا خفاء فى ان القدم فرع الوجود فكما لا وجود للماهية الا فى ضمن الافراد لا وجود للفرد

المجموعي أى بحيث يكون فى زمان ما منفردا عن كل ما يصدق عليه مفهوم الحادث فالقضية ممنوعة وجوبها عين المدعى فانه انما يلزم ذلك فى الافراد المتناهية أما غير المتناهية فالقديم انما يقتضى قدمه بأن يكون متحققا قبل كل عدم تفرضه وقبل كل حادث تأخذه وليس فى لوازم القدم ما ينافى المقارنة مع حادث ما وتقريبه ان القديم موجود أزلا أى لا ابتداء لوجوده فالامتداد المفروض منا اليه غير متناه فلنفرض فى كل جزء من أجزاء غير المتناهى حادثا من الحوادث فلا يزال مقارنا للحادث ما وهذا سهل التصور بعد تصور عدم التناهى (قوله وقد اعترض عليه الخ) أقول قد اعترض على الوجه الرابع بأن المنافاة بين دوام مقارنة حادث ما وبين السبق على كل حادث على حدة الذى هو لازم تحقق ماهية القديم انما تلزم اذا كان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع الذى هو عين الافراد الحادثة الموجودة على سبيل التعاقب وليس كذلك فان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث الكل المجموعي اذا كانت الافراد غير متناهية لعدم تحقق أول فما من ممكن منها الا وقد سبق بعدم ولكن حيث لا ينتهى مجموعها الا ينتهى فليس يلزم ان يكون المجموع حادثا بحدوث كل فرد فلا يلزم من تقدم القديم على كل فرد منها تقدمه على مجموع الافراد لعدم أولية المجموع كما علمت قال الشارح وأنت تعلم فساده اذ حيث قال بحدوث كل فرد فقد قال بحدوث المجموع لما أن المجموع ليس الا نفس الاجزاء الحادثة مجتمعة وحيث الاجزاء باسرها حادثة ولم يكن المجموع شيأ سواها كما هو ظاهر فالمجموع حادث وعدم التناهى لا يضر فى صدق مفهوم الحادث عليه اذ حدوث المجموع كما يتحقق بكون مجموع الافراد باسره قد سبق بزمان كان فيه معدوما بان لم يكن شيء من أجزائه موجودا فيه كذلك يتحقق بكون بعض أجزائه قد سبقه العدم كما قيل فى المركب من الواجب الذى هو قديم والحادث اليومى انه حادث لان المركب من القديم والحادث حادث وذلك حقيق فان المجموع انما صار مجموعا بما هو حادث فالمجموع لم يكن قبل وجود ذلك الحادث ثم كان بعد وجوده فالمجموع حادث فكيف اذا كان كل جزء من أجزائه حادثا كما هنا وكان المعترض توهم ان حدوث المجموع انما يتحقق بأن لم يكن شيء من أجزائه موجودا فى زمان ما ثم أخذ فى الوجود وهو وهم بعيد الظهور مما ذكرنا وأجيب عن اعتراض الشارح على هذا الاعتراض بانه أراد من الحدوث لازمه وهو الابتداء أى كون كل جزء له بداية لا يستلزم أن يكون للمجموع بداية وهو ظاهر (قوله وقد قدح بعض الفضلاء الخ) أقول من الذائع بين العلماء ان الحكماء يذهبون الى قدم النوع وقدم الشارح ذكره أيضا وقد نقل الشارح عن السعد التفتازانى اعتراضا على هذا المذهب وحاصله انكم مقرون بحدوث كل فرد من أفراد النوع ومن المسلم عندكم أيضا ان النوع لا تحقق له الا فى ضمن الافراد وكل فرد حادث فالنوع حادث لانه لا تحقق له الا فى ضمن حادث قال الشارح اعتراضا عليه هذا الكلام سخيف نشأ عن عدم الفهم وذلك لانهم يعنون بقدم النوع ان النوع لم يزل متحققا فى فرد من أفراده ولم ينقطع تحققه فى فرد ما فى جزء من أجزاء الزمان وحدوث كل فرد لا ينافى ذلك فانه ما من فرد تفرضه الا وهو حادث مسبوق بعدم وان كان لا يقف الى نهاية وكون الماهية حادثة فى ضمن فرد على حدة أى كونها بحيث كانت منقطعة التحقق ثم تحققت باعتبار كونها فى فرد كذا لا يستلزم انقطاعها مطلقا وليت شعرى ماذا يقول هذا الفاضل فى الورد لا يبقى فرد منه أكثر من يوم أو يومين مع ان نوع الورد باق أكثر من شهرين فانقطاع كل فرد فرد فى زمان

المبهم

المبهم الافى ضمن الافراد فاذا كان كل فرد حادثا كان فرد ما ايضا حادثا والقول ببقاء الورد شهرا أو

لا يقتضى انقطاع الماهية فى ذلك الزمان ولا فرق فى ذلك بين المتناهى وغيره (قوله الوجه الخامس من الايراد على دليلهم الخ) أقول قد تقدم انه لا بد فى تصحيح دليلهم من القول بحوادث متعاقبة غير متناهية حتى يسلم من النقض بالحوادث اليومية فقالوا بحوادث لا أول لها على سبيل التعاقب وزعموا ان التسلسل فيها غير محال لعدم امكان التطبيق فيه والشارح فى هذا الوجه يريد أن يبين أن برهان التضايف بل وغيره كبرهان التطبيق يمكن اجراؤه فى مثل هذا التسلسل حتى يدل على بطلان التسلسل بجميع أنواعه سواء فى الامور المتعاقبة أو فى الامور المجتمعة وذلك لان حاصل برهان التضايف انه لو ذهبت سلسلة المتضايفين الى غير النهاية كالسابق والمسبوق مثلا لزم أن يكون عدد أحد المتضايفين أزيد من عدد المضايف الآخر وهو محال لان المتضايفين متكافئان فى الوجود وذلك لا يختص بما هو مجتمع أو متعاقب وتوضيحه ان التضايف هو كون شئ بحيث لا يعقل بماهيته الا منسوبا الى شئ آخر مع كون ذلك الآخر بحيث لا يعقل الا منسوبا الى هذا الذى نسب اليه فالمتضايفان هما اللذان لا يعقلان الا معا أى لا يعقل أحدهما بدون الآخر فان تحقق أحد المتضايفين من حيث انه مضاف فى الخارج أو فى العقل فانما يكون مع تحقق الآخر حيث لا يتحقق المنسوب من حيث هو منسوب الا وقد تحققت النسبة ولا تكون النسبة الا وقد كان الطرفان فهما متكافئان أى لا يكون أحدهما فى ظرف من الظروف الا والآخر معه فيه ولا ينفرد أحدهما عن الآخر وذلك كالعلة والمعلول والاب والابن والسابق والمسبوق وغير ذلك ثم ان المتضايف ينقسم الى قسمين متضايف مشهورى ومتضايف حقيقى فالاول هو الذات المعروضة للاضافة كذات الاب وذات الابن وذات العلة وذات المعلول والثانى ماهو العارض المذكور الذى به وقع التضايف بين الذاتين وانما سمى الاول مشهوريا لانه قد اشتهر باسم المضايف وهو ليس بمضايف على الحقيقة واذا سمى مضايفا فذلك الاسم له لا من حيث نفسه بل من حيث شئ آخر فنفس الذات مع الذات لا تضايف بينهما بل كل ذات تتصور منفردة عن الاخرى فقد تحضرك صورة الاب أى صورة نفس ذاته لا من حيث الابوة ولا تحضرك ذات الابن من حيث هى كذلك وقد يموت الاب ويبقى الابن وبالعكس فى الموردين واذ كان التضايف من حيث شئ آخر فذلك الشئ هو المضايف حقيقة فانه الذى لا يعقل الا مع الآخر لا ذهنا ولا خارجا كالابوة والبنوة فانهما مفهومان انما يعقلان معا ويتحققان فى الخارج معا كما هو ظاهر وعلى أى حال فالمضايف من حيث هو مضايف لا ينفرد عن مضايفه فهما يتكافئان فى العدد فلو تعددت اضافات كابوات وبنوات فلا يجوز أن يكون عدد احداهما أزيد من عدد الاخرى فانه ما من أبوة الا وبازائها بنوة فلا يتصور الانفراد والا لزم أن لا يكون مضايفا هذا خلف اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان سلسلة كل من آحادها قد تقدمه آخر وسبق عليه فلا محالة يقع التضايف بين تلك الآحاد بالسابقية والمسبوقية ولو ذهبت الى غير النهاية للزم أن يزيد عدد السابقيات على عدد المسبوقيات فيكون قد زاد عدد أحد المتضايفين على عدد الآخر ويلزم الخلف اما وقوع التضايف بينها فظاهر واما لزوم زيادة عدد أحد المتضايفين على تقدير عدم التناهى من طرف المبدا فلانا اذا أخذنا السلسلة من مسبوق معين وليكن مبدأ السلسلة مما يلينا ثم ذهبنا الى طرف المبدا فالسابق على هذا المسبوق المعين قد تحقق له وصف السابقية من حيث تقدمه على المسبوق الاخير المفروض ووصف المسبوقية من حيث سبقه ما هو قبله وهكذا فى كل واحد من آحاد السلسلة سابق من حيث ما بعده مسبوق من حيث ما قبله فلكل واحد سابقية ومسبوقية فقد تكافأ عدد السابقيات والمسبوقيات فيما عدا المسبوق الاخير من الآحاد غير المتناهية كل سابق ومسبوق وبقى المسبوق الاخير مسبوقا فقط وليس بسابق فكان عدد المسبوقيات أكثر من عدد السابقيات حيث تساوى عددهما فيما قبله من جهة أن

* الوجه الخامس من الايراد على دليلهم ان برهان التضايف بل غيره من البراهين كبرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة سواء كانت مجتمعة الوجود أم لا وذلك لان حاصل برهان التضايف انه لو ذهبت سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم أن يكون عدد أحد المتضايفين أكثر من عدد المتضايف الآخر وهو محال لان المتضايفين متكافآن فى الوجود ضرورة بيان الملازمة أنه لو كان التسلسل من جانب المبدا واخذنا سلسلة من مسبوق معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول له مسبوقية بلا سابقية وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقية ومسبوقية فيتكافأ عدد السابقيات والمسبوقيات فيما فوق المعلول الاخير ويبقى فى المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد وهو محال

شهرين فقول ظاهرى مبنى على العرف دون الحقيقة (قوله اما اذا كان من الجانبين) بان لا تنقطع السلسلة
لا فى جانب الماضى ولا فى جانب المستقبل كالامور المتعاقبة (قوله كالمعلول الاخير) فيما اذا كانت السلسلة

مامن جزء الا وله السابقية والمسبوقية فلا تفاضل فى العدد ومسبوقية الاخير لا توازيها سابقية فكانت
زائدة فى عدد المسبوقيات فيكون عدد المسبوقيات أكثر بواحد من عدد السابقيات فيزيد عدد أحد
المتضايفين على عدد الآخر وقد تبين انه محال فلا بد أن تنتهى السلسلة الى سابق ليس بمسبوق حتى توازى
سابقيته مسبوقية المعلول الاخير الذى هو مسبوق ليس بسابق فيتكافأ العددان وفى هذا البيان نظر
ظاهر حاصله أنا قد بينا التكافؤ بين المضاف والمضاف اليه وهذا حاصل فى السلسلة غير المتناهية فان
مافرضته أول السلسلة وهو المسبوق الاخير مضايف للسابق عليه فقد تحقق بينهما سابقية ومسبوقية
متكافئتان ثم ان السابق عليه مع ماقبله متضايفان وبينهما سابقية ومسبوقية متكافئتان وهكذا الى
غير النهاية يكون التكافؤ بين السابقيات والمسبوقيات وأما ماموهته بقولك ماقبل المسبوق الاخير
يتحقق فى كل واحد من الآحاد سابقية ومسبوقية الى غير النهاية ويزيد المسبوق الاخير بمسبوقيته فهو
مغالطة اذ هذا التكافؤ الذى زعمته فيما قبل المعلول الاخير ليس تكافؤا بين المتضايفين لان المتضايفين
انما هما اللذان تحقق بينهما الاضافة على ماقررنا وليس سابقية ماقبل المعلول الاخير مضايفة لمسبوقيته
هو بل مضايفة لمسبوقية المسبوق الاخير حيث انه ما عرضت له السابقية الا لكونه سابقا للمسبوق وهو
المسبوق الاخير وليس عروض السابقية له من حيث انه مسبوق فليس ما عرض له من السابقية
والمسبوقية متضايفين بالضرورة وانما هو مسبوق لما قبله فمسبوقيته مضايفة لسابقية الذى قبله كما
ان التضايف بين سابقيته ومسبوقية المعلول الاخير كما هو ظاهر وبالجملة حيث أخذ المتضايفان بعينهما
متضايفان لم تحقق اضافتهما الا مضافين فليكن المسبوق الاخير مع ماقبله متضايفين مسبوقية الاول
لسابقية الثانى ولتذهب الى غير النهاية فلا يزيد عدد المتضايفات بل اثنان اثنان حيثما انتهيت الى ان
لا تنتهى فأين الاستحالة وهذا سهل التحصيل وبتدقيق النظر فى هذا الذى بينا تشهد ان ليس لهذا البرهان
التضايفى صحة على أى تقرير قرر ولا نطيل الكلام فيه (قوله ولا يتوهم الخ) دفع لدخل تقريره أن
يقال هذا الدليل انما يتم اذا تناهت السلسلة من طرف حتى يكون آخرها من هذا الطرف مسبوقية بلا
سابقية بخلاف ما اذا ذهبت الى غير النهاية فى الطرفين فانه حينئذ مامن فرد من آحادها الا وقد تحققت له
المسبوقية والسابقية كما فيما نحن فيه من الحوادث المتعاقبة فانه مامن وضع من الاوضاع الا ويعقبه
وضع آخر وهكذا الى غير النهاية فى جانب المستقبل أيضا اذ لا تقف عند حد فاذا كل مافرضته مسبوقا كان
سابقا أيضا فلا يفيد الاستدلال ههنا شيأ وحاصل الدفع أن يقال لك ان تأخذ واحدا من آحاد السلسلة
وتنسبه الى مافوقه أى ماقبله من جهة العلل فتجده بتلك النسبة مسبوقا وليس بسابق فنقول لا بد من
تناهى السلسلة فى الماضى حتى يكون فى طرفها من قبل الماضى سابقية بلا مسبوقية تكافئ تلك المسبوقية
التى بلا سابقية ثم تنسب ذلك الطرف الى ماتحته من معلولات فيكون بالنسبة اليها سابقا وليس بمسبوق
وهكذا تذهب فى المعلولات الى المسبوق الاخير فلا بد فى طرف المعلولات من الانتهاء الى مسبوق ليس
بسابق حتى تكافئ مسبوقيته سابقية هذا الذى أخذناه طرفا فيلزم تناهى السلسلة فى الجانبين ولا يخفى
أنا لسنا بسبيل اثبات تناهى المستقبلات فان لا تناهيها عبارة عن عدم الوقوف عند حد وذلك ليس
تسلسلا بالاجماع ثم ان صح اجراء هذا البرهان فيها فهو مما يسوء المتكلم فانه يثبت اللاتناهى بهذا المعنى
فيكون مشترك الالزام فما هو جواب المتكلم عن اجرائه فى المستقبل فهو جواب الحكيم عن اجرائه فى
الماضى والمستقبل فبالبت الدفع كان بان يقال الكلام فى آن وجود معلول من السلسلة نأخذه فان
آن وجوده غير آن ما بعده فيفرض الكلام فى آن وجوده الذى هو قبل وجود ما بعده وهو فى هذا الآن

ولا يتوهم ان هذا الدليل
انما يدل على بطلان
التسلسل من جانب واحد
أما اذا كان من الجانبين
كما فيما نحن فيه فلا ينافيه
هذا الدليل فان الحوادث
كما لا أول لها لا آخر لها
فكل ماله مسبوقية فله
سابقية فلا يظهر الخلف
وذلك لانا اذا أخذنا
واحدا من آحاد السلسلة
كالمعلول الاخير وتصاعدنا
يجب أن يكون فيما قبله
من الآحاد سابقية لا
يكون معها مسبوقية حتى
تتكافأ المسبوقية التى فى
المبدا وكذا اذا تنازلنا
يجب أن يكون فيما تحت
المبدا مسبوقية لا يكون
بازائها سابقية كما وجد فى
المبدا سابقية ليس معها
مسبوقية ليتكافأ عدد
السابقيات والمسبوقيات
فيلزم انتهاء السلسلة من
الجانبين

منقطعة فى جانب المعلول كما والتشبيه باعتبار وجود المسبوقيه فى ذلك الواحد بدون السابقيه

منفرد عما بعده فهو مسبوق غير سابق فيجرى فيه ما أجرى (قوله ومن البين الخ) يريد انه لا فرق فى لزوم المحال بين المتعاقب وغير المتعاقب لاستحالة أن يزيد عدد احد المتضايفين على الآخر على اى نحو أخذا فالتسلسل مطلقا محال فدليل الفلاسفة منقوض بما اعترفوا بحدوثه ولا ينفعهم الفرار بانه تسلسل فى المتعاقبات وهو غير محال لما تبين انه محال (قوله وكذا برهان التطبيق الخ) اعلم انا اذا فرضنا امتدادين خرجا فى جهة واحدة وكان أحدهما ازيد من الآخر بمقدار معلوم فمن الجائز ان يعطف أحد الرأسين الى الآخر حتى ينطبق الرأسان ومن الجائز أيضا أن يفرض ان ما كان فى أحدهما من الزيادة بعد انطباق الرأسين قد ذهب فى الجهة المقابلة للرأسين حتى يكون كل جزء من أجزاء أحدهما قد قابله مثله من الآخر فعلى هذا الفرض تذهب الزيادة المذكورة فى الجهة المقابلة للرأسين حتى يكون ما كان زائدا فى جهة الرأسين يفضل صاحبه فى الجهة الأخرى لانا لما فرضنا ان كل جزء من آحادهما انطبق على مثله من الآخر فقد انطبق الناقص على ما يوازيه من الزائد وبقيت زيادة الزائد لم ينطبق عليها شئ فلو فرض ان كل جزء من أحدهما انطبق على كل جزء من الآخر بحيث تساوى المنطبقان لزم مساواة الزائد للناقص وهو محال بالضرورة للزوم تساوى الجزء مع الكل وهو خلف ومن المعلوم ان المدار فى هذا على مجرد التجويز الامكانى وليس يلزم ان يؤخذ الطرفان ويطبقا بالفعل بل العقل بمعونة من التخيل يتوهم انطباق رأسى الخطين ويرتب اللوازم ومن المعلوم أيضا ان الجائز لا يستلزم محالا والا لكان محالا لان ما يستلزم المحال محال اذا تقرر هذا فنقول لو امتدت سلسلة الى غير النهاية من طرف المبدا فمن الجائز ان نفرض سلسلة أخرى معها غير متناهية أيضا ومن الجائز أن تكون انقص منها بمقدار ما فى طرف التناهى بل يصح ان يؤخذ جزء من السلسلة من حد معين الى غير النهاية ويؤخذ طرفها الزائد عن هذا الحد بمقدار معلوم الى غير النهاية ومن الجائز أيضا ان يطبق رأس احدى السلسلتين على رأس الاخرى بان يتوهم العقل بمعونة من التخيل ان أحد الرأسين قد انطبق على الآخر على نحو جائز ومن الجائز أيضا ان يفرض انطباق كل جزء من احدى السلسلتين على مقابله من الاخرى اذ لا مانع منه كما سبق فنقول عند التطبيق وذهاب الزيادة الى حد طرف لا تناهى اما ان ينطبق كل جزء من آحاد احداهما على كل جزء من آحاد الاخرى بحيث تعد المنطبقات الى غير النهاية فيلزم مساواة الناقص للزائد اذ لم تفضل احداهما على الاخرى لفرض انطباق كل جزء على كل جزء واما ان لا يقابل كل جزء من احداهما جزأ من الاخرى مع فرض التساوى عند الرأسين فتفضل الزائدة الناقصة بمقدار ما كانت تفضلها به ولما فرض انطباق كل جزء من الناقصة على مثله من الزائدة من طرف الرأسين فلا محالة يظهر الفضل فى طرف ما فرض غير متناه فتتناهى الناقصة فتنتهى الزائدة أيضا لزيادتها عنها بمقدار متناه والزائد على المتناهى بمقدار متناه متناه فيلزم المطلوب وخلاف المفروض فلو فرض لا تناهى السلسلتين لكان اللازم اما مساواة الناقص للزائد أو خلاف المفروض وكلاهما محال وليس ذلك المحال لشئ مما فرض جوازه بالضرورة فهو لعدم التناهى فلا تناهيهما محال والحاصل ان العقل يحكم حكما كليا عند الانطباق هكذا اما ان ينطبق كل جزء من الناقصة على كل جزء من الزائدة فيلزم مساواتهما واما ان لا ينطبق كل على كل فبعد ذهاب الزيادة الى طرف لا تناهى يلزم ان تنتهى الناقصة فتنتهى الزائدة والكل محال فما استلزمه محال ولا يخفى ان مثل هذا جائز فى جميع ما فرض غير متناه سواء كان مجتمعا فى الوجود أو متعاقبا لعدم تفاوت التجويز المذكور حيث لم يجب التطبيق فى الاجزاء بالفعل بل اكتفى بمحض التجويز الامكانى

ثم لتعلم ان هذا البرهان أى برهان التطبيق مما قد أجمع على قبوله الحكماء والمتكلمون الا ان المتكلمين

ومن البين ان هذا البرهان يجرى فى الامور المتعاقبة فى الوجود أيضا لان عدد أحد المتضايفين لا يزيد على عدد الآخر سواء اجتمعا فى الوجود او تعاقبا فيه مثلا لا يمكن أن يكون الابوات أكثر من البنوات سواء اجتمعتا فى الوجود الخارجى أولا وكذا برهان التطبيق يجرى فى الامور المتعاقبة فى الوجود لان التطبيق فى الوهم لا يقتضى الاجتماع فى الوجود الخارجى بل العقل بمعونة من الوهم اذا أخذ جملة من الحوادث المترتبة الى غير انتهاء وجملة أخرى غير متناهية من الحادث الذى قبل مبدا الجملة الاولى أو بعدها وتوهم انطباق مبدا الجملة الاولى على مبدا الجملة الثانية ينطبق سائر آحاد الاولى على سائر آحاد الثانية ونسوق الدليل

لعدم اعتبار عليه لما تحته (قوله وان كان ذلك الخ) أى تجويزهم التسلسل فى الامور المتعاقبة

عمومه فى كل غير متناه على ما سيذكره الشارح والحكماء خصصوه بغير المتناهى بشرط الترتيب والاجتماع فى الوجود وصار بطلان التسلسل كالبديهى لديهم بهذا البرهان ونحن نقول انه سفسطة فان العقل لا يسوغ انطباق الرأسين الا بجذب غير المتناهى الناقص ليصل الى رأس الزائد أو بنمو الناقص حتى يصل الى الزائد أو بذبول الزائد حتى يصل الى الناقص أو بتخلخل الناقص أو بتكاثف الزائد حتى يتساوى رأساهما أو بعطف رأس الزائد الى رأس الناقص والاول محال لما كان عدم التناهى اذ غير المتناهى لا ينجذب والا لزم الطرف فيما افرض لا طرف له فيتناهى بلا احتياج الى التطبيق وما بعده الا الاخير لا يستلزم انطباق كل جزء على كل جزء محالا اذ يجوز تساويهما بما ازداد من الاجزاء فى النمو ونقص منها فى الذبول وبما ازداد من المقدار فى التخلخل وما نقص منه بالتكاثف لاتحاد المقدار عند حصول شئ من ذلك والاشياء المتحدة المقادير متساوية فيها وجوبا فلم يبق الا الاخير فاذا فرض العقل انعطاف الزائد حتى انطبق الرأسان فذلك فرض جائز والحكم بعد ذلك بانطباق كل جزء من احدى السلسلتين على كل جزء من أجزاء الاخرى حكم باطل للزوم تساوى الناقص والزائد وأما الحكم بان كل واحد منطبق على كل واحد فلا يستلزم تناهى احداهما لان الزيادة لا تزال فى الاوساط امامع دوام حركة لا نهائية فى الاجزاء والانطباق وامامع مقابلة أكثر من جزء من احداهما الجزء واحد من الاخرى للانثناء فان تساوى الرأسين انما يستلزم ان لا تكون الزيادة فى طرفهما فلتكن فى الاوساط وانما يلزم ماذكروا فى المتناهى والحاصل انه فى كل مرتبة من مراتب التطبيق تكون الزيادة فيما بعدها الى غير النهاية فليس لنا مرتبة هى آخر مراتب الانطباق حتى يتصور الفضل فى طرف آخر يقابل طرف الرأسين فان كان حكم العقل تفصيليا فذاك وان كان اجماليا فلا نسلم انطباق كل جزء على كل جزء ولا يلزم محال لبقاء الزيادة فى المراتب الوسطى بدون مقابل وملخص ما قالوا انه عند التطبيق لا بد من انتقال الزيادة من طرف الانتهاء وظهورها فى طرف لا تناهى المفروض لما انه يلزم من انطباق الرأسين انطباق جميع ما بعدهما من السلسلتين ولا يمكن انطباق الكل على الكل والا لزم التساوى وملخص ما قلنا ان التطبيق لا يكون الا بانحناء الزائد حتى يصل الى الناقص وعند الانحناء لا يلزم من انطباق الرأسين انطباق كل جزء على كل جزء بل ما كان فى المضى لم ينطبق على شئ ولم تظهر الزيادة فى الطرف الآخر ولو سلم الانطباق فلا يكون دفعيا بل لا بد من تحرك الاجزاء للانطباق الى غير النهاية بحركات غير متناهية والزيادة فى الاوساط الى غير النهاية لما ان الاجزاء غير متناهية فانطباقاتها غير متناهية فلا الحركة تقف ولا الاجزاء تنتهى ولا الزيادة تظهر فى الطرف بل هى متحركة فى الاوساط الى غير النهاية وذلك ضرورى نعم لو كان الامتدادان من حديد ورد أحدهما الى طرف اللاتناهى حتى حصل الانطباق بدون الانحناء لكان ذلك صحيحا ولكن لو كانا من حديد لاستحال الانطباق لاستحالة رد غير المتناهى لعدم طرف بعده خلاء أو هواء يذهب فيه وهو ظاهر وجميع ما قالوه فى ابطال التسلسل من البراهين فانما هو مبنى على أوهام كاذبة ردعها البرهان الصريح والى الآن لم يقم برهان خطابى فضلا عن يقينى على وجوب تناهى سلسلة اجتمعت أجزاؤها فى الوجود مع الترتيب أو لم تكن كذلك فان ثبت تناهى الحوادث فلشئ آخر لا يتعلق بالتسلسل استحالة أو جوازا وطريق اثبات الواجب متسع لنافيه مندوحة عن ارتكاب أمثال هذه الاوهام (قوله فان كان تجويزهم التسلسل الخ) أقول يريد ان يبين قولهم فى هذا المقام على جميع محتملاته ويبطله على أى وجه كان فيقول ان كان تجويزهم التسلسل فى الامور المتعاقبة وعمامهم ان البرهان لا يجرى فى المتعاقب لعدم امكان التطبيق فقد ظهر فساده بما تقدم حيث قلنا ان التطبيق لا يتوقف على وجود الامور مجتمعة لما ان التطبيق عقلى تخيلى لا خارجى تفصيلى وان كان ذلك أى

فان كان تجويزهم التسلسل فى الامور المتعاقبة لعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق فقد ظهر فساده وان كان ذلك لان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة هناك فالدليل وان كان جاريا لكن المدعى فيه متخلف لان غير المتناهى غير موجود هناك وليس المدعى الا امتناع السلسلة الموجودة الغير المتناهية ولما لم تجتمع الآحاد لا تكون السلسلة الغير المتناهية موجودة هناك

لان المدعى وهو عدم وجود السلسلة الغير المتناهية متحقق فيها كما قالوا ان التسلسل فى مقدورته تعالى
وفى الاعداد جائز لان عدم وجود السلسلة الغير المتناهية متحقق فيهما لان الموجود منهما متناه انما

تجويزهم التسلسل فى المتعاقب لان السلسلة غير المتناهية غير موجودة فى صورة التعاقب فالمدعى
ثابت عند الفريقين فان الحكيم قائل لا يمكن ان توجد سلسلة غير متناهية والمتكلم ذاهب اليه أيضا فان
جرى البرهان فى الامور المتعاقبة فنتيجته ان غير المتناهى محال أى لا يمكن أن يكون فى عالم الوجود وقد
صدق فى المتعاقب فانه غير موجود فالدليل جار والمقتضى غير متخلف وتعاقب الامور الى غير النهاية مع
عدم وجودها غير مناف لمقتضى الدليل فان الدليل يقتضى كما علمت انه لا يمكن وجود سلسلة غير متناهية
والا استلزم محالا والحاصل انهم أرادوا على هذا ان الدليل غاية ما يدل يدل على امتناع سلسلة غير
متناهية أى امتناع وجود سلسلة غير متناهية فان أجرى فى المتعاقب أنتج أن السلسلة غير موجودة
ويستحيل أن توجد وهى غير متناهية فلا منافاة بين جواز تعاقب مالا يتناهى وبين جريان البرهان فيه
اذ مع جريانه فيه لم تتخلف نتيجته وهى عدم وجود مالا يتناهى وهى فى المتعاقب كما هى فيرد عليهم على هذا
التقدير ان مقتضى الدليل أن لا تكون سلسلة غير متناهية أصلا لا متعاقبة ولا مجتمعة لما علمت أنه لو
فرض وجود سلسلة متعاقبة غير متناهية لجرى فيها التطبيق وسبق البرهان فيلزم اما أن تقف الى حد
واما أن يكون كلها مساويا لجزئها او وقوفها عند حد خلاف الفرض ومستلزم للمطلوب ومساواة الكل
للجزء محال على أى نحو فرض ان قلت كانى أرى الكلية والجزئية والمساواة والوقوف وعدم الوقوف وما
يشبه ذلك انما هى من أوصاف الامور الوجودية حيث ان العدم البحت لا يتصور له كل ولا جزء ولا
مساواة ولا غيرها بالضرورة واذ كانت الامور المتعاقبة بجملتها غير موجودة أصلا ولا بنحو من الوجود
حين التطبيق فكيف يسوغ للعقل أن يحكم بالتطبيق أو بمساواة الكل للجزء أو الناقص للزائد وما يحو
نحوه مع أنه لا شئ حينئذ حتى يقال كل وجزء وزيادة ونقصان ان هذا الا اختلاف قلت نعم انها من حيث هى
جملة ليست بموجودة فى الخارج فى آن واحد على انها كذلك ولكنها وان لم تكن كذلك فقد شمت رائحة
الوجود باسرها غايته على سبيل التعاقب فان العقل حاكم على الزمان على فرض وجوده بانه شئ واحد
موجود أزلا وأبدا وان لم تكن جميع أجزائه مجتمعة فى الوجود وهذه الحوادث المتعاقبة بجميعها قد
وجدت فى جميع الازمنة يعنى ان كل حادث منها قد وجد فى جزء يحاذيه من أجزاء الزمان والجميع موجود فى
الجميع وليس المراد ان الجميع بما هو جميع موجود كذلك فى كل جزء من أجزاء الزمان فهذا النحو من الوجود
للجميع يحقق له الاتصاف بالاوصاف الوجودية من حيث هو كذلك فان وجود الشئ الموجب لان يتصف
ذلك الشئ بالاوصاف الوجودية ليس خاصا بالوجود على أن تكون جميع أجزائه مجتمعة فى آن بل
الوجود على انحاء شتى فقد يكون على سبيل اجتماع الاجزاء وقد يكون على تعاقبها كالحركة لا تجتمع
أجزاؤها فى الوجود وهى مع ذلك يحكم عليها بالانطباق على الزمان وعلى المسافة وبأنها كل وان جزأها
جزء الى غير ذلك من الاوصاف الوجودية وحاصل الكلام ان الاوصاف الوجودية تعرض للموصوف
عند وروده فى العقل على النحو الذى كان له به الوجود فجريان البرهان فى المتعاقبات حق وهو على
ما سبق يستلزم أن لا تتحقق المتعاقبات غير متناهية على أى نحو من الوجود
ان قلت التطبيق وفرض انطباق كل جزء على مقابله الى غير النهاية قاض بفرض مبدا مندرج الى غير
النهاية فى الانطباق وذلك مستلزم لفرض شئ من السلسلة متقدما على آخر وشئ آخر متأخرا عن آخر
منها والتقدم والتأخر اضافتان والاضافات لا تتحقق بدون المتضايفات المفروضة تلك الاضافات فلا بد
فى فرض الانطباق فى آحاد السلسلة من وجود تلك الآحاد المتقدم بعضها على بعض ضرورة ان المتضايفين
انما يوجدان معا ولا ينفرد أحدهما بالوجود عن الآخر قلت ذلك وهم ظاهر فان المتضايفين يكفى فى

عدم التناهی فیهما بمعنی عدم الانقطاع فکذا البرهان جار فی الامور الغیر المتناهیة الا أنها غیر موجودة لان الموجود منها واحد فی کل زمان (قوله فیرد علیه) خلاصته ان المدعی عدم وجود السلسلة الغیر المتناهیة مطلقا سواء کان فی آن أو فی زمان واحد أو أزمنة متعاقبة بل فی الدهر أیضا الامتناع وجودها مجتمعة (قوله ینسبونه الی الدهر الخ) فی الشفاء الامور التی لا تقدم فیها ولا تأخر فانها لیست فی زمان وان کانت مع الزمان کالعالم مع الخردلة وان لم یکن فی الخردلة والشیء الموجود مع الزمان ولیس فی الزمان فوجوده مع استمرار الزمان کله هو الدهر وکل استمرار وجود واحد فهو فی الدهر واعنی بالاستمرار وجوده بعینه کما هو فی کل وقت بعد وقت علی الاتصال وهو قیاس ثابت الی غیر ثابت وفی تعلیقات الفارابی العقل یفرض ثلاثة أکوان أحدها الکون فی الزمان وهو متی الاشیاء المتغیرة التی یکون لها مبدأ ومنتهی والثانی کون مع الزمان ویسمی الدهر وهذا الکون محیط بالزمان وهو کون الفلک مع الزمان والزمان فی ذلک الکون لانه ینشأ من حرکة الفلک وهو نسبة الثابت مع المتغیر والثالث کون الثابت مع الثابت ویسمی

تحقق الاضافة لهما ووجودهما علی أی نحو من الوجود وعروض الاضافة لهما من الامور العقلیة فعند اعتبار الاضافة فی العقل یجب تحققهما فیه معتبرین بالنظر الی خارجهما علی النحو الذی کان علیه واعتبر بن واقع ز وجه وقضی نحبه لساعته فهو اذ ذاک لیس باب فان تخلق من نطفته ولد فهو أب والولد ابن وان لم یجتمعا فی الوجود وحاصل الکلام ان المتضایفین لا یوصف أحدهما بالاضافة الا بعد تحقق الآخر فیوصفان بها معا عند تحققهما فی الوجود سواء اجتمعا معا فی الوجود أو تعاقبا فیه غایته أن لا تحقق الاضافة الا بالمتأخر منهما فافهم وههنا ایرادات أخر بعد ایرادها من شغل الاوراق واتعاب الاحداق (قوله بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر ینسبونه الی الدهر الخ) أقول نرق فی ان للاشیاء المتعاقبة وجودا به یصح فرض التطبیق فیها وان کان علی وجه التعاقب ولم یثبت للمجموع من حیث هو مجموع وجود خارجی حاصله ان للاشیاء المتعاقبة بما هی مجموع وجود اخارجیا أیضا لما أن الحکماء قد ذهبوا الی أن للوجود فردا آخر سوی ما یکون علی سبیل الاجتماع أو علی سبیل التعاقب ینسبونه الی الدهر فیسمونه الوجود الدهری فانهم یقولون بان المبادی العالیة کالعقول والنفوس الفلکیة والافلاک موجودة فی الدهر و یدون من الدهر ما یعتبر من نسبة الثابت علی حال واحد أزلا وأبدا بلا تجدد فی شأن ما الی المتغیر فظرف هذه المبادی ووجودها هو الدهر ویقولون أیضا ان الدهر وعاء الزمان فالزمان بنفسه ووجوده مظروف فیه أیضا کالمبادی العالیة ومعلوم أن الحوادث المتعاقبة ظرفها الزمان والمظروف فی المظروف فی شیء مظروف فی ذلک الشیء فالاشیاء المتعاقبة موجودة فی الدهر أیضا ومن المسلم ان العالیات بوجودها الدهری موجودة فی الخارج فالوجود الزمانی علی سبیل التعاقب الذی مع هذه العالیات فی الدهر له نحو من الوجود الخارجی فان ما ثبت لاحد المتحدین فی حال أو ظرف من حیث ذلک الحال أو الظرف یجب أن یثبت للآخر لاتحاد الحیثیة فاخراج الوجود الزمانی من الوجود الخارجی تحکم فثبت أن للاشیاء المتعاقبة علی أنها متعاقبة وجودا خارجیا فیصح الحکم علیها بالاحکام الوجودیة کما سبق

واعلم أنه قد نقل بعض الافاضل عن الحکماء المشائین انهم قائلون بوجود جمیع الممکنات بجواهرها واعراضها بوجود واحد أزلی أبدی فی عالم آخر سوی هذا العالم یسمی عالم الدهر وهو ما یعبر عنه بحاق نفس الواقع بحیث لا تغیر فیها ولا انصرام ولا ظهور ولا خفاء ولا وجود فیه بعد عدم ولا عدم بعد وجود بل الموجود موجود أبدا والمعدوم معدوم أبدا کل فی حاق موقع نفسه بدون ترتب ولا انقضاء وان هذه الموجودات الداخلة تحت حکم التغیر والتبدل لکائنین تحت حیطة الزمان انما هی صور هذه الوجودات الحقیقیة التی لا تبدل فیها بوجه وهذا شیء قد ذهبوا الیه فی باب علم الواجب تعالی وتحقیق أنه لا یتغیر

فیرد علیه ان مقتضی الدلیل عدم جواز وجودها أصلا لا علی سبیل الاجتماع ولا علی سبیل التعاقب والسلسلة الغیر المتناهیة المفروضة ههنا وان لم تکن موجودة مجتمعة فهی موجودة متعاقبة فان جمیع الحوادث موجودة فی جمیع الازمنة بمعنی ان کل واحد من آحادها موجود فی جزء من تلک الازمنة والوجود أعم من أن یکون فی الآن أو فی الزمان والوجود فی الزمان أعم من أن یکون علی سبیل الاجتماع أو علی سبیل التعاقب بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر ینسبونه الی الدهر فانهم یقولون ان المبادی العالیة موجودة

في الدهر والدهر وعاء الزمان فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب نحو من الوجود الخارجي فاخراجه من الوجود الخارجي تحكم ثم لا يخفى انه اذا سلم جريان برهان التطبيق فالمحذور الذي يظهر منه هو اما لا انتهاء على تقدير عدمه أو مساواة الجزء للكل وهذان المحذوران يجريان في صورة التعاقب فان العدد الذي يساوي جزؤه كله مستحيل في نفس الامر بمعنى انه يستحيل عروضه في نفس الامر لشئ من الاشياء سواء كانت آحاده مجتمعة أو غير مجتمعة فان البداهة حاكمة بان طبيعة العدد بل الكم مطلقا يأبى عن قبول مساواة جزئه كله فليتأمل * واعلم أن الفلاسفة اشترطوا في بطلان التسلسل الاجتماع والترتب وقد سبق آنفا حال الشرط الاول وأما الشرط الثاني فقد وجهوا اشتراطه بانه لو لم يكن بين الآحاد ترتب لم يمكن للعقل التطبيق اذ لا انتظام فيها مضبوطا حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل بخلاف الآحاد المترتبة فانه يلزم هناك من تطبيق المبدا على المبدا انطباق كل واحد من آحاد السلسلة الثانية على نظيره من آحاد السلسلة الاولى واستوضح ذلك بسلسلة ممتدة وكف من الحصى فانه يكفي في الاول تطبيق المبدا على المبدا وفي الثاني لا بد من تطبيق كل واحد واحد على التفصيل وذلك مما يعجز عنه العقل في صورة عدم التناهي وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة

السرمد وهو محيط الدهر (قوله والدهر وعاء الزمان) لانه محيط به كذا في التعليقات (قوله ثم لا يخفى الخ) أي بعد ما تحقق ان التطبيق جار في صورة التعاقب وان المدعى متخلف عنه فالمحذور اللازم من التطبيق لازم في صورة التعاقب أيضا فلا يتوهم ان المحذور غير لازم في صورة التعاقب كما أن المحذور غير لازم من جريانه في الامور الاعتبارية اذ ليس في الخارج في زمان من الازمنة الا واحد من الآحاد فلا يلزم تناهي ما لا يتناهى ولا مساواة الناقصة للكاملة أي مساواة الجزء للكل (قوله وهذان المحذوران) الظاهر أن يقال وهذا المحذور ولا بد أن يقال ان هذين المحذورين يجريان على سبيل الترديد في صورة التعاقب (قوله مستحيل) واذا كان محالا يثبت تناهي ما فرض عدم تناهيه فيكون عدم التناهي محالا لا لازما يلزم من فرض وجوده عدمه محال وهو المطلوب (قوله بمعنى أنه يستحيل الخ) يعني ليس المراد استحالته باعتبار وجوده في نفسه بل باعتبار وجوده الرابطي وحاصل كلامه ان الامور الغير المتناهية المتعاقبة وان لم تكن موجودة في زمان واحد لكنها موجودة في أزمنة غير متناهية فتحقق السلسلة الغير المتناهية واتصافه بالعدد يستلزم مساواة جزء العدد لكله بلا شبهة واندفع توهم عدم وجود الآحاد (قوله فليتأمل) لعله اشارة لما أورد على برهان التطبيق من أن المفاوتة والمساواة من خواص الكم المتناهي من جهة تناهيه وانا لا نسلم لزوم المساواة على تقدير ان يوجد من الناقصة بازاء ما يوجد في الزائدة بان ذلك كما يكون للمساواة يكون لعدم التناهي أيضا والجواب ان المراد بالمساواة ان تكون الناقصة كالزائدة في شمول كل منهما على ما تشتمل عليه الاخرى وأن لا تظهر الزيادة التي في الجملة الزائدة في جانب المبدا فوجودها

بتغير الجزئيات فقالوا الان جميع الجزئيات على اختلاف أحوالها الجزئية موجودة بهذا الوجود الواحد الازلي وتغيرها انما هو بالنسبة الى المتغيرات لا الى الثابتات والتجؤا اليه أيضا في باب ان المبادي العالية لانه الوداد عليها دور الزمان وكان لها نسبة التجدد بتجدده لكان ذلك مدار الحكم عليها بالقرب والبعد وما يشبه ذلك وتلك من أحكام الماديات فلا بد أن يكون وجودها وجودا واحدا في امتداد واحد أزلي أبدي لا تغير فيه ولا تبدل بحال وقد تكلموا في هذا بكثير من الكلام لا نحتاج الى ايراده ولكن الذي رأيناه من أقوالهم في كتب رؤسائهم كالشيخ الرئيس وأبي نصر ومن يحذو حذوهم ان الدهر والسرمد والزمان نسب تعتبر من لحظ بعض الاشياء الى بعض فنسبة الدائم الى الدائم تسمى عندهم بالسرمد كنسبة بعض العقول في ذواتها الى البعض الآخر ونسبة الدائم الى المتغير تسمى عندهم بالدهر أي لحظ الشئ الثابت أزلا وأبدا مع المتغير كالزمان ويسمى دهر الداهرين ونسبة المتغير الى المتغير تسمى عندهم بالزمان والمراد من تلك النسب كون أحد هذه الاشياء مع الآخر وقالوا ان السرمد يحيط بالدهر والدهر يحيط بالزمان وتفصيل ذلك يطلب من كتبهم (قوله ثم لا يخفى الخ) أقول لما بين ان للسلسلة نحوا من الوجود بحيث يصح فيها اجراء البرهان ويكون المدعى متخلفا رتب على ذلك أن المحذور لازم مع جريان التطبيق وسوق الدليل سواء مع التعاقب أو الاجتماع فان المحذور الذي يظهر من هذا البرهان هو اما الانتهاء على تقدير عدمه أو مساواة الجزء للكل وهذان المحذوران يجريان في صورة التعاقب كما يجريان في صورة الاجتماع أما لزوم الانتهاء على تقدير عدمه اذا انتهت احدى السلسلتين فظاهر وأما لزوم مساواة الجزء للكل فلان العدد الذي يساوي جزؤه كله مستحيل في نفس الامر أي يستحيل عروضه لشئ من الاشياء سواء كانت آحاده مجتمعة أم لا فان البداهة قاضية بان طبيعة العدد بل الكم مطلقا عددا أو مقدارا تأبى مساواة جزئه لكله فان العشرة لا يجوز ان تساوي الاحد عشر قلنا لو جودهما ثم عدمهما أو باجتماعهما في الوجود وهذا ظاهر وقوله فليتأمل قيل اشارة الى دقة المطلب وقيل الى بعض ما سبق من الايرادات فتذكر (قوله واعلم ان الفلاسفة الخ)

كعدمها (قوله تنتقل الزيادة الخ) لكون الجملة متسقة النظام (قوله بل ربما كانت الزيادة فى الاوساط) كون الزيادة فى الاوساط غير لازم وامكان وقوع واحد من السلسلة الناقصة بازاء واحد من الاخرى كاف فى اثبات المطلوب وقال الشارح فى شرح رسالة اثبات الواجب ولما لم يكن لغير المتناهية الغير المترتبة

أقول قد اشترط الفلاسفة فى صحة جريان التطبيق شرطين أحدهما أن يكون ما فيه التطبيق مجتمعة فى الوجود وثانيهما ان يكون مترتبا بنوع من الترتب أى أعم من ان يكون زمانيا أو وضعيا أو طبعيا أو ذاتيا فان لم يتحقق أحد الشرطين فلا يصح التطبيق فلا يستحيل التسلسل أى كون العدد غير متناه وبينوا لزوم الشرطين بان مدار برهان التطبيق على قولنا حتى انطبق رأسا الخطين ذهبت الزيادة الى طرف لا يتناهى وحينئذ صح للعقل أن يحكم حكما كليا بانه اما قد انطبق كل جزء من أحد الخطين على نظيره من الآخر فلزم تساوى السلسلتين واما قد بقى من الزائدة أجزاء لم ينطبق عليها شئ من الناقصة فقد انتهت الناقصة فانتهت الزائدة أيضا وبناء على هذا قال الوافى بيان الشرط الاول الحكم بذهاب الزيادة الى طرف ما لا يتناهى لا يتصور فيما اذا كانت السلسلة غير موجودة فى عالم الخارج فانه ليس ثمة يذهب أو لا يذهب فلا بد من اجتماعها فى الوجود حتى يصح التطبيق وسوق البرهان وقد علمت مما سبق قريبا حال هذا الشرط أى شرط الاجتماع فى الوجود وانه غير لازم فى التطبيق وأما الشرط الثانى أى شرط الترتب بأحد أنواعه فقد قال الوافى فى بيانه بناء على ما ذكرنا انه لو لم يكن بين الآحاد ترتب لم يكن للعقل ان يحكم عند انطباق أحد الآحاد على الآخر بانه اما قد انطبق كل واحد على مقابله الخ فانه لا يلزم من انطباق أحد الآحاد على الآخر انطباق شئ من بقية الآحاد على شئ آخر اذ لا نظام فيهما مضبوطا ولا اتساق حتى يلزم عند تطبيق الرأسين ذهاب الزيادة فى الطرف المقابل فينطبق كل جزء من البقية على مقابله حتى يحكم العقل بالحكم المذكور بخلاف الآحاد المترتبة فانه يلزم فيهما من انطباق المبدأ على المبدأ انطباق ما بعده على ما بعده وهكذا لمكان الترتيب والاتساق فحينئذ يحكم العقل بالحكم المذكور ويلزم ما يلزم واطلب توضيح ذلك بسلسلة ممتدة كحبل مثلا وكف من الحصى فانه يكفى فى الاول تطبيق المبدأ على المبدأ أى يكفى ذلك فى انطباق بقية الاجزاء على البقية مما قابله حيث لم يحصل الانحناء وذهب على طريق الاستقامة ويحكم حينئذ بانه اما انطبق كل جزء على نظيره أم لا اما فى الثانى فلا يكفى فى انطباق بقية الاجزاء على نظيرها وجود الانطباق فى بعضها لعدم الاتساق والانتظام فعند تطبيق أحد الاجزاء على الآخر يجوز أن تكون جملة من الجملة فى مقابلة واحد من الجملة الاخرى أو فى مقابلة جملة منها بدون امتياز بين الاجزاء فلا يتصور وحينئذ للعقل ان يحكم بالترديد المذكور فانا نقول لم ينطبق كل واحد على نظيره بدون لزوم ظهور الزيادة فى طرف آخر لوجود كثير فى مقابلة واحد فالزائد زائد والناقص ناقص مع الاتحاد فى الحدود بل لا بد فى الحكم بان كل واحد قد انطبق على مقابله من أخذ كل واحد وتطبيقه على الآخر على سبيل التفصيل وذلك مما لا يمكن للعقل فى صورة غير المتناهى فالتطبيق فيما ليس بمرتب غير ممكن على سبيل الاجمال لعدم استلزامه الانطباق فى كل جزء ولا على سبيل التفصيل لعجزه عن ذلك فعدم التناهى فيما ليس بمرتب غير مستحيل لعدم جريان برهان التطبيق فيه ففى شرط استحالة ما لا يتناهى أن يكون مرتبا باحد أنواع الترتب وعلى هذا الشرط اعتمدوا فى قولهم بان النفوس الناطقة غير متناهية ولا يلزم على عدم تناهيها المحال لعدم جريان التطبيق فيها واعترض عليهم انهم قائلون بان النفوس حادثة بحدوث الابدان فان كانت غير متناهية فهى فى أزمنة غير متناهية وكل واحد من الازمنة غير المتناهية فهو متقدم على ما بعده متأخر عما قبله فالنفوس بعضها متقدم على بعض بهذا التقدم الزمانى وهو كاف فى اجراء التطبيق وهذا القول أى عدم تناهى النفوس الناطقة انما هو مذهب بعضهم لا مذهب كلهم وكأنه قائل بأزلية النفوس الناطقة فلا يرد عليه ما أورد (قوله قلت ان كفى التطبيق الخ) أقول ايراد على

قلت ان كفى التطبيق الاجمالى فهو جار فى غير المترتبة بان يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازاء واحد من أخرى أو لا وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثانى يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالى لم يكن جاريا فى صورة الترتب أيضا اذ لا يتمكن العقل من ملاحظة كل واحد واحد بازاء واحد واحد مفصلا ودعوى ان هذا الاجمال كاف هنالك دون الاجمال فى الصورة الاولى تحكم بل لهم أن يدفعوا ذلك بانه فى السلسلة المترتبة تنتقل الزيادة الى طرف اللاتناهى فيظهر الانقطاع وفى غير المترتبة لا يظهر الانتقال بل ربما كانت الزيادة فى الاوساط فتأمل

اتساق نظام لم يكن التطبيق بحيث تظهر انتقال تلك الزيادة الى الجهة الاخرى انتهى لكن عدم امكان
تطبيق واحد بواحد بحيث تظهر الزيادة فى الجهة الاخرى محل بحث وانما يثبت ذلك لو كان وقوع الزيادة

ماينا وابه اشتراط الترتيب فى الاجزاء ومورده قولهم انه فى المترتبة يلزم من انطباق المبدا على المبدا
انطباق مابعده على مابعده بخلاف غير المترتبة حاصله انه ان أردتم بالتطبيق مايكون اجماليا بمعنى ان العقل
يطبق احد الآحاد على مقابله ثم يحكم كليا بانه اماأن ينطبق كل واحد على مقابله فتلزم المساواة أولا فيلزم
انتهاء احدى الجملتين لانقضاء أجزائها اذلو بقى منها اجزاء لانطبقت على مقابلها فاذا انتهت احداهما لزم
انتهاء الاخرى لزيادتها عنها بمتناه فذلك التطبيق كما يجرى فى المرتب يجرى فى غيره من غير فرق فانه فى غير
المرتب للعقل أن يطبق بعض الآحاد ثم يحكم هذا الحكم الاجمالى واللازم لازم لامحالة وان أردتم من
التطبيق مايكون على سبيل التفصيل بحيث يلاحظ العقل انطباق كل واحد على الآخر بملاحظة تخصه
فذلك غير ممكن لافى المترتب ولافى غيره لعجز العقل عن الاحاطة بغير المتناهى تفصيلا اذ الملاحظات
أفعال تحتاج الى ازمان والزمان المتناهى لايسع غير المتناهى والحاصل انه اما ان يقال بجريان التطبيق
فى المرتب وغيره أو بعدم جريانه فيهما وامادعوى ان الاجمال كاف فى المترتب دون غيره فتحكم
للحكماء ان يدفعوا هذا بانه فى المترتب متى انطبق الرأس على الرأس ذهبت الزيادة فى الاتجاه المقابل
للرأسين وهو طرف اللاتناهى فتنتقل الزيادة اليه فلا محيص للعقل حينئذ من أن يحكم امابانطباق كل
واحد على مقابله فيلزم التساوى أولا انطباقه فيلزم الانتهاء لان الجزء غير المقابل لنظيره انما يكون عند
فقد نظيره فى ذلك الطرف وفقد النظير انما هو انتهاء احدى السلسلتين اذ لو لم تنته لكان النظير موجودا
ولا يمكن الواسطة لفرض ذهاب السلسلة الى طرف اللاتناهى بخلاف غير المرتب فان للعقل مفرا من
الشقين بان يذهب الى انه لم ينطبق كل واحد على كل واحد والزيادة فى الاوساط لعدم فرض ذهاب
الزيادة الى طرف من الاطراف ثم ان كلام الشارح من أصله بين الفساد فان الجملتين غير المتناهيتين بعد
فرضهما كذلك لايسوغ عقل أو وهم ان يحكم بزيادة احداهما على الاخرى لاستحالة علم ذلك الا بالاحاطة
بمراتب الاعداد فيهما وذلك محال لما علمت من فرض لاتناهيهما وعجز العقل عن الاحاطة بما لايتناهى
تفصيلا بخلاف السلسلتين فانه قد يعلم من طرفهما المتناهى ان احداهما زادت عن الاخرى فيه شبرا
أو شبرين أو ما يعلو ذلك بدون توقف على الاحاطة بما فيهما من المقادير وذلك بديهى لايكاد يخفى على عاقل
فضلا عن امام كامل نعم يمكن عند من يريد السفسطة ان يقال لو فرضنا جملة غير متناهية ولا مرتبة
وانتقصنا منها مقدارا معلوما كاربعة مثلا فهل هى غير متناهية بعد الانتقاص أيضا فيلزم مساواة
الجزء للكل أى مساواة مابقى لنفسه مع ما أخذ وهو وحده جزء المجموع من نفسه ومن المأخوذ أو متناه
فيثبت المطلوب وخلاف المفروض اذ المنقوص منه مقدار متناه (قوله ولى ههنا كلام آخر يندفع به هذا
الدفع الخ) أقول يريد ان يحقق ان كل جملة سواء ظهر الترتيب فيها أم لا فلا تخلو عن ترتب طبعى وهو كاف
فى التطبيق فان التطبيق انما يطلب سلسلة بأى ترتب تحققت ببيان انها لاتخلو عن ترتب ان كل مجموع فهو
متوقف على نفسه بعد اسقاط واحد كالعشرة تتوقف على نفسها بعد اسقاط واحد اى تتوقف على
التسعة التى هى أقل منها بواحد وكذلك التسعة تتوقف على الاقل منها بواحد هو الثمانية وهكذا الاعظم
يتوقف على الاقل حتى ينتهى الى مجموع لامجموع بعده وذلك هو الاثنان اذ كل ما فوقها فتحته مجموع أقل
منه يتوقف عليه فلو فرضت جملة غير متناهية لكانت مشتملة على مجموعات غير متناهية الاعظم منها
موقوف على الاقل منه بواحد وهكذا فاذا توهم تطبيق أحد المجموعات من جملة على نظيره من الجملة
الاخرى ثم حكم العقل بانطباق مابعده من المجموعات على مابعده وهكذا كل مجموع من احداهما يقابله
مجموع آخر من الاخرى فاما أن ينطبق كل مجموع من احداهما على مقابله من الاخرى فيلزم تساوى

ولى هنا كلام آخر يندفع
به هذا الدفع وهو ان الامور
الغير المتناهية مطلقا
تستلزم الترتب لان المجموع
متوقف على المجموع بلا
واحد وهذا المجموع
يتوقف عليه اذا سقط عنه
واحد آخر وهكذا فاذا
توهم تطبيق المجموعات
المترتبة يظهر التناهى فى
المجموعات والمجموع الذى
تنتهى اليه سلسلة
المجموعات يكون لامحالة
مجموعا لايكون بعده
مجموع آخر وذلك هو
الاثنان فالمجموعات
الموجودة هناك تنتهى
بعدة متناهية الى اثنين

فى الاوساط لازما وهو محال (قوله فيكون المجموع الاول) أعنى مجموع الامور الغير المتناهية متناهيا
لانه لا يزيد على المجموع الآخر الذى انقطعت به سلسلة المجموعات أعنى الاثنين الا بآحاد متناهية وهى

الجملتين أولا فيلزم انتهاء احداهما فتنتهى الاخرى ويظهر التناهى فى المجموعات بحيث يصل كل منهما
الى مجموع لا مجموع بعده وهو الاثنان فقد انتهت الجملتان بما فيهما من المجموعات بعدة متناهية الى
الاثنين فيكون المجموع المؤلف من تلك المجموعات المتناهية متناهيا الان ما تألف من أمور عدتها
متناهية فهو متناه بالضرورة وهذا الكلام كما ترى موقوف على وجود المجموع فى ذاته وقد استدل على
وجوده بما تقريره من الشكل الاول المجموع هو جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجود فالمجموع
موجود والمجموع غير المتناهى موجود بجميع أجزائه وكذلك ما هو أقل منه بواحد وهكذا فيكون كل
مجموع منها موجودا واذ كانت المجموعات موجودة فيجرى فيها التوقف والتطبيق اما الاول فلان الاعظم
لا يتحقق حتى يتحقق ما هو دونه بالضرورة وأما الثانى فلحصول الترتيب الطبعى بسبب هذا التوقف
واعترضوا على هذا الدليل أى دليل وجود المجموع أولا بالمعارضة لانه لو كان المجموع موجودا للزم من
وجود زيد وعمرو وجود أجسام غير متناهية وهو محال بالضرورة بيان الملازمة ان مجموع زيد وعمرو
لو قيل بوجوده فهو أمر زائد عليهما ومركب منهما والمركب من الجسم جسم فيكون المجموع جسما ثم
نقول مجموع زيد وعمرو مع نفس زيد وعمرو وهذه الثلاثة ينشأ عنها مجموع آخر مركب منها وهى أجسام
فيكون جسما وهكذا واذ كان هذا باطلا بالبداهة فلزومه وهو وجود المجموع باطل ثانيا بالمنع فانه ان أراد
بجميع الاجزاء كل واحد واحد فالصغرى ممنوعة اذ ليس المجموع كل واحد واحد وان أراد بالجميع المجموع
منعت الكبرى اذ هى نفس المدعى ففيه المصادرة على المطلوب وان أراد فى الصغرى المجموع وفى الكبرى
الجميع لم يتكرر الحد الوسط وبالجملة فلا يصح وجود المجموع فى الاجزاء التى لم يكن بينها افتقار كما فيما نحن
فيه اما فيما فى اجزائه افتقار فقد يجوز أن يكون المجموع موجودا وهذا أمر آخر غير الاجزاء كما فى الجسم
المركب من الهيولى والصورة وفيه كلام وأجابوا عن هذا بان القول بعدم وجود المجموع انكار للبداهة
فانا نعلم بالضرورة انه بعد وجود الاجزاء يتحقق كل محكم بوحدته ويترتب عليه آثار لم تكن تترتب على كل
جزء وتعرض له عوارض لم تكن تعرض لكل جزء وليس ما قدمناه من المقدمات باستدلال ولكن نوع من
التنبيه والتوضيح وأما ما قلتم فى زيد وعمرو فغاية ما يتم لو قلنا بانه ينشأ للاجزاء مجموع مغاير لتمامها حقيقة
ونحن لا نقول به بل نقول كما ان للمجموع كثرة حقيقية ووحدة اعتبارية كذلك له وجود حقيقى
ووجود اعتبارى فالحقيقى هو وجود أجزائه والاعتبارى هو ماله فى نفسه بعد تمام الاجزاء فمجموع
وجودات الاجزاء وجود واحد للمجموع فليس أمرا زائدا حقيقة على جميع الاجزاء حتى يلزم ما قدتم
وأما باعتبار وجوده الاعتبارى فهو زائد والتسلسل فى الاعتبارات غير محال وقد يرد على هذا التصوير
الذى ذكره الشارح ما قدمناه من ان الزيادة فى الجملتين غير المتناهيتين لا يمكن علمها ولا فرضها اللهم الا
أن يقرر بان جملة واحدة يفرض فيها السلسلتان ابتداء احداهما المجموع المشتمل على جميع المجموعات
وابتداء الثانية من الاقل منه بواحد فى نفس الجملة ويطبق المبدأ على المبدأ ويتم البرهان ثم أقول
أيضا لا يخفى ان الاجزاء والمجموعات هنا غير متمايزة فى الوضع فلا يصح أن يراد من تطبيق المبادى ما هو
تطبيق مبادى الامتدادات والاجزاء المترتبة فى أوضاعها فلم يبق الا ان أراد تطبيق مبادى السلسلة
من حيث ما كانت به السلسلة سلسلة والسلسلة سلسلة بالترتب الطبعى فالمبادى مبادئها واذن يريد ان
المتأخر بالطبع ينطبق على المتقدم بالطبع بحيث يكون فى مرتبته على هذا التقرير أو العكس على
ما يقرره فى قوله ان شئت الخ وهذا تطبيق وهمى بحت اذ العقل يحيل هذا التطبيق فان المتأخر بالطبع
يستحيل ان يكون فى مرتبة المتقدم والا لعاد المتوقف غير متوقف والعكس ظاهر ومبنى برهان

فيكون المجموع الاول متناهيا

الآحاد التى سقطت من كل مجموع عند التطبيق (قوله فيلزم أن يكون له أجزاء متخالفة) أى متخالفة فى الماهيات بناء على تخالفها فى اللوازم مثل الاولية والتركيب والتامية والناقصية والزائدية والمربعية

التطبيق على جواز تطبيق المبدأين وقد استحال ههنا فلا يمكن جريان البرهان ثم ان الذى حدا بالشارح الى ان يلعب بهذا الخيال غفلته عن مأخذ هذا البرهان أى برهان التطبيق وتوهمه ان المدار فيه على أى ترتيب كان ولم يدر ان هذا البرهان برهان هندسى قد أتى به القوم فى مسئلة تناهى الابعاد وكان التطبيق فيه فى المقادير التى لا استحالة فى التطبيق فيها على قواعد الهندسة كما تبين لك من تقريرنا السابق لهذا البرهان ثم أجروه فى كل مترتب فى الوجود بالعلية والمعلولية أو فى الوضع أو فى الزمان عند امتياز الاجزاء لاستلزامها امتدادا يمكن فيه العطف والتطبيق فاجرى فى المترتبات الا بالتبع لجريانه فى الامتدادات والمقادير المبنى على التجويز الهندسى الذى لا استحالة فيه بوجه وفيما زعمه الشارح لا يستلزم الترتب الطبعى مقدارا ولا امتيازا فى الاجزاء على ان الشارح قد أتى بهذا الكلام ليتخلص به من الدفع السابق وهو به لا يتخلص فانه لا يلزم من تطبيق مجموع على مجموع ذهاب الزيادة الى الطرف الآخر الا عند الترتب فى الاجزاء و وجود الطرف وليس لغير المترتب أطراف خصوصا فى النفوس المجردة التى الكلام فيها لان الزيادة يجوز ان تتخلل المجموع لعدم الامتياز فى الامتداد وبالجملة فهذا البيان الذى أورده الشارح ههنا فى غاية الفساد من وجوه كثيرة لا فائدة فى ايرادها لظهور ذلك عند من له أدنى المام بفن النظر (قوله وان شئت الخ) معناه ظاهر والفرق بينه وبين السابق ان هذا يؤخذ التطبيق فيه من العلل الناقصة وهى المتوقف عليه وفى السابق يؤخذ من نفس المتوقف والكلام فى هذا كالكلام فيه (قوله فان قلت انما يلزم ماذكرت الخ) أقول ايراد على ان المجموع متوقف على الاقل منه بواحد وان بين الاثنين والثلاثة والاربعة وهكذا ترتبا طبعيا وحاصله انه انما يلزم هذا الترتب لو كان كل عدد مركبا من العدد الادنى منه حتى يكون متوقفا عليه ويكون بين الاثنين والثلاثة ترتب طبعى لتوقف الثلاثة على الاثنين وهكذا ما فوق الثلاثة وكون العدد مركبا من الاعداد التى هى دونه فى حيز المنع بل قد برهن على امتناعه كما اشتهر عن ارسطاطاليس انه أرسل الى بعض تلامذته لا تظن ان الثلاثة حصل لها نوع من الوحدة ثم ثلاثة أخرى كذلك وتركبت منهما الستة بل الستة كالثلاثة فى التركب من الوحدات واستدل على ذلك بوجوه منها ان الوحدات كافية فى التركب فلا احتياج لتركب عدد أقل منها ثم تركب الآخر منه ومنها انه لو كانت الاربعة مثلا مركبة من اثنين واثنين لكان اللازم من تصور الاربعة بالكنه تصور الاثنين والاثنين مع انا نتصورها كذلك ولا نتصور الاثنين والاثنين بيان الملازمة ان تصور الشئ بالكنه بدون تصور اجزائه محال فان التصور بالكنه ليس الا تصور الاجزاء مجتمعة وأما انا نتصور الاربعة و لا نتصور الاثنين فلانا لو فرضنا أن ذهنا من الاذهان لم يقع له ان تصور ما الاثنان أصلا ولكن قد عرف له معرف الاربعة بانه عدد مركب من واحد و واحد و واحد و واحد أو أتى له بنفس عدد الاربعة فى معدوده حتى شهده بحاسته مثلا فقد حصل عنده هذه الماهية بكنهها بحيث لم يغب عنه شئ من ماهية الاربعة بدون أن يخطر له لاثنان ومنها ان الاثنين مركبة من الوحدات قطعا ولا نجد فرقا بين عدد وعدد ومنها ما ذكره الشارح وهو ان العدد لا يمكن تركيبه من الاقل منه فان العشرة مثلا لو قلنا بتركبها مما تحتها فتركبها من الاربعة والستة ليس أولى من تركبها من الخمسة والخمسة او الستة والثلاثة وغير ذلك أو اذا لم يمكن تركبها من بعضها للزوم الترجيح بلا مرجح فاما ان تتركب من جميعها على العموم بحيث يكون كل واحد مما تحتها جزأ من حقيقتها الواحدة فيلزم ان تكون العشرة خمسين وهو الحاصل من جمع ما تحت العشرة من الاعداد واما من جميعها لا كذلك بل يتركب بعض مع بعض يحصل ماهية العشرة و يتركب بعض آخر مع آخر يحصل أيضا ماهية

وان شئت قلت لا بد من تحقق الواحد والاثنين والثلاثة وهكذا الى غير النهاية فتنطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة مما فوقه فان قلت انما يلزم ما ذكرت لو كان العدد مركبا من الاعداد التى تحته وهو ممنوع كما اشتهر عن ارسطاطاليس ان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التى هى أقل منه فان تركب العشرة من اربعة وستة ليس أولى من تركبه من الثمانية والاثنين ولا من غيرها من الاعداد التى تحتها فاما أن يقال بتركبه منها جميعا فيلزم أن يكون له أجزاء متخالفة

والمكعبية والصم والمنطقية (قوله متغايرة) أى اذ الاحاد صورة الخمسة والخمسة والثلاثة والسبعة كان كل اعتبار غير الآخر وكل واحد منها كاف فى حصول ماهية العشرة فيلزم تعدد تمام ماهيتها (قوله هذا الكلام) أى ما ذكره أرسطو فى امتناع التركيب انما يتمشى اذا كان لكل مرتبة من العدد صورة

العشرة مثلا بتركب الستة مع الاربعة تحقق ماهية العشرة ومن الثمانية والاثنين كذلك ومن السبعة والثلاثة كذلك وهكذا فيلزم ان يكون لشئ واحد ماهيات متعددة كل منها تمام ماهيته وذلك محال بيان اللزوم ان الماهيات تختلف باختلاف الاجزاء بالضرورة اذ عند اتحاد الاجزاء لا تختلف اللوازم لعدم التفاوت فلا تختلف الماهيات ولان الماهية انما هى ماهية باجزائها فاذا كانت الاجزاء غير الاجزاء فالماهية غير الماهية بالضرورة وهذا حكم بديهى لا يحتاج الى البرهان وههنا قد اختلفت الاجزاء فان كل عدد من هذه الاعداد غير الآخر بالضرورة فيجب اختلاف ما تركب منها فيكون للعشرة ماهيات مختلفة متعددة وأما بيان انه محال فهو ان ماهية الشئ ما لا يتحقق الشئ الا به وبه يتحقق فلو تعددت ماهيات شئ واحد لكان متحققا قبل كونه متحققا فان كل واحد منها لا يمكن تحقق الشئ الا به وبه يتحقق الشئ فبماهية من المتعدد صار متحققا لكونها ماهيته ولكون الماهية الاخرى ماهية له لا يتحقق الا بها لم يكن متحققا بما صار به متحققا هذا خلف ومعنى قولنا وبه يتحقق انه يحصل به بحيث لا يحتاج الى شئ آخر فى وجوده سوى لوازم الجاعل والجعل أى يتم به للشئ ذاته فتركيبه من جميعها محال ومن بعضها تحكم فلا تركب منها فيتركب من الوحدات واعترض على هذا

أولا بانا نختار تركيبه من بعضها ولا يصح السؤال عن المرجح لهذا البعض فان كون شئ جزأ لشئ لا يعلل فان ثبوت اجزاء الماهية للماهية انما هو لذات الماهية والجعل انما يرد بعد تحصل الماهية ماهية وذلك بكونها باجزائها ان قلت التحكم فى حكم العقل بتعيين الاجزاء أى لا يمكن ان يحكم العقل بجزئية هذا دون ذلك قلت كلامنا فى نفس الامر والواقع هل يمكن ان يتركب من بعضها أم لا لا انه هل يمكن ان يعلم ذلك البعض أم لا ويمكن الجواب عنه بان المراد انا لما علمنا اتحاد ماهية العشرة على كل تقدير علمنا ان كل واحد ليس جزألها فانها لو كانت أجزاء لاختلفت الماهية باختلافها ضرورة فحكم العقل بجواز ان يكون بعضها جزأ تحكم فى الحكم أى حكم بلا برهان فى مقابلة البرهان

وثانيا بالنقض بان يقال تركب العدد من الوحدات دون الاعداد تحكم أيضا لعدم المرجح ان قلت المرجح كون الوحدات موجودة فى جميع الاعداد الاقل والاكثر قلنا هذا سد لباب الحكم بالجزئية فان أجزاء السرير مثلا لا يصح على هذا ان يقال هى الخشب والمسمار بل لا بد ان يقال هى العناصر الاربعة اذ هى الاجزاء الموجودة فى الكل وفيه نظر فان الوحدات ههنا أجزاء فعلية للعدد بمنزلة الخشب والمسمار للسرير بخلاف العناصر الاربعة للسرير فانما هى أجزاء بالقوة وبالواسطة فانا لو قطعنا النظر عن الخشبية لم نحقق السريرية ولو قطعنا النظر عن الثلاثية والاربعية وفرضنا وجود الوحدات من حيث هى واحدات لكانت السبعة سبعة البتة بل تركب العدد مما تحته كتركب سرير من سريرين فارجع الى الانصاف من نفسك هل بعد صيرورة السريرين سريرا واحدا وجعل كل منهما من الآخر بمنزلة الاجزاء الاصلية يصح ان يقال ان هذا السرير الواحد الكبير مركب بالذات من اسرة أو من خشب ومسمار ولا أظنك تشك فى تعين الثانى وما هنا من قبيله وان البداهة حاكمة بتركب العدد من وحداته فان العقل لا يعلم من العشرة الا الواحد والواحد والواحد والواحد وهكذا مجتمعة من غير التفات الى شئ آخر كيف لا وان العدد من عوارض المعدود فاجزاء العدد ما هو عارض لاجزاء المعدود وان المعدود هو آحاد الستة عشر رجلا مثلا فانك تعد الرجال بستة عشر لا انك تعد الجماعات والا لقلت ست عشرة جماعة وهو خلاف الستة عشر رجلا فافهم (قوله قلت انما يتمشى الخ) جواب لما أورده عن ارسطو من انه لو تركب

متغايرة فيتعدد تمام ماهية شئ واحد وهو محال واما أن يقال بنفى تركبه منها ولما بطل الاول تعين الثانى قلت هذا الكلام انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته

نوعية وانه مع نفي الجزء الصوري فليس مراتب الاعداد الا الوحدات فتركبها من الوحدات تركب ن

العدد من العدد الاقل منه للزم أحد المحذورين التحكم وكون الشئ الواحد له ماهيات متعددة كل هو غاية ماهية له وحاصل هذا الدفع ان لزوم أحد المحذورين لو كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته حتى يلزم التحكم أو تعدد الماهية اما اذا كان محض الوحدات فلا يتصور أحد المحذورين وذلك لان قولك العشرة مركب من ستة وأربعة هو عين قولك من سبعة وثلاثة لان الستة صرف الوحدات بلا اعتبار زائد والاربعة كذلك فكانك قلت في الصورتين العشرة مركبة من ١ و١ و١ و١ و١ و١ و١ و١ و١ و١ ان سميت جملة بالستة وجملة بالاربعة فكانك سميت جملة بالسبعة وجملة بالثلاثة والفرق في التسمية فقط فلا تحكم ولا تعدد في الماهية حيث لا تخالف بين تركيب وتركيب لعدم التخالف بين الاجزاء وحينئذ تكون كل مرتبة من الاعداد كالستة والسبعة نوعا ممتازا عن بقية المراتب بخصوصية مادته أي بزيادته ونقصانه واختلاف الزيادة والنقصان في الوحدات ليس بصورة مغايرة لموادها التي هي نفس الوحدات ولاريب ان شيأ من الاشياء لا يتميز بمادته اذ المادة بعد الجنس والصورة بعد الفصل والجنس لا يتحصل الا بالفصل والمادة لا تتحصل الا بالصورة فيكون التميز بالمادة بدون صورة من خواص الكم المنفصل دون بقية الاشياء

والعجب كل العجب لصدور مثل هذا الكلام عن مثل هذا المحقق مع انه لما لم يكن الامحض الوحدات فلم يكن العدد الاعلى الا مركبا من الوحدات الصرفة فكيف كان هذا مؤيدا لزعمه ان الاعلى مركب من العدد الاسفل فكانه بكلامه هذا يريد ان يرجع الخلاف لفظيا فان القائل بالاستحالة نظرا الى اختلاف أنواع الاعداد وانها تخالف الوحدات والقائل بالجواز نظرا الى ان العدد هو نفس الوحدات بدون أمر زائد أيضا ولو لم يكن يعرض للوحدات أمر آخر ولم تلحظ الا بانها وحدات لم يكن لها سوى ما هو لازم كونها وحدات وهو ما لها في حد ذاتها فلم يكن لها ان تختلف آثارها من كونها عددا بعد ان لم تكن عددا وبجواز القسمة وعدمه وبالزوجية والفردية الى غير ذلك مع ان هذه الآثار تترتب عليها فلا ريب انه قد عرض أمر سوى مجرد الوحدات وأيضا لو لم يكن كذلك لكنا نتصور الخمسة مثلا بواحد وواحد وهكذا على التفصيل وليس كذلك اذ لا يمكن تصور الخمسة خمسة الا بملاحظة وحدة جامعة لهذه الوحدات وهي الهيئة العددية الخاصة ولعمري انه لا فرق بين الوحدات من غير جامع يحصرها تكون الكثرة به واحدا وبين جريد او خشب بدون هيئة سريرية وما شبه ذلك وهذا بديهي لا يخفى على من له أدنى تنبه ومالم تلاحظ لاشياء متعددة وحدة ما جامعة لا يصح لك الحكم عليها من حيث هي كل ذو أجزاء بل من حيث ما يخص كل واحد واحد كالجيش ان اعتبرته مجموعا واحدا فلك الحكم عليه بالكلية وعلى الاشخاص بالجزئية والحكم عليه بانه قد ملأ فرسخا من الفراغ وما شبه ذلك والا فلا كيف ولا مجموع اذ ذاك بل ولا كثرة الا باعتبار شئ مع شئ من حيث وحدة تجمعها فانك لا تحكم على كل واحدة بانها كثيرة ولكن تحكم على مجموع الوحدات بانه متكثر بعد أخذه بهيئة اجتماعية تجمع وحداته والحق ان لكل عدد من الاعداد صورة نوعية بها امتاز عن الآخر وحيث انه من الامور العرضية فليكن فصله أمرا عرضيا هو الهيئة الخاصة التي بها صار عددا ترتبت عليه آثار مخصوصة مثلا تقول في تمييز الثلاثة ا كثرة فردية تباين الاربعة وما فوقها أو ما يشبه ذلك وقس عليها سائر المراتب ولا ضرورة تلجئنا الى أن يكون العدد الاعلى مركبا من الادنى حتى نرتكب أمثال هذه التكلفات ان قلت كيف يسوغ لك ان تذهب الى ان العدد الاعلى غير مركب من الادنى وقد أطبق الرياضيون على ان الستة عشر مثلا تنقسم على أربعة والخارج من القسمة أربعة فهذه الاربعة التي هي خارج القسمة قسم الستة عشر ومعلوم ان الانقسام ليس انقسام الكلي الى جزئياته فهو الانقسام الى الاجزاء فالاربعة جزء الستة

الاعداد فلا يلزم تعدد تمام الماهية (قوله اما اذا كان الخ) ان أراد انه محض الوحدات من غير اعتبار أمر
زائد عليها فيظهر لان الاختلاف بالخواص لا بد لها من مبدا وان أراد أنه محض الوحدات من غير اعتبار
أمر زائد وجودى فيها فمسلم لكن المراد بها من الاعداد ماهو بمنزلة الصورة النوعية فى كونها مبدأ
لآثار المختلفة فان كل مرتبة عبارة عن الوحدات التى مبلغها تلك الوحدات قال الشيخ فى الشفاء ان
كل واحد من الاعداد نوع فى نفسه وهو واحد فى نفسه من حيث هو ذلك النوع وله من حيث هو ذلك
النوع خواص والشئ الذى لا يكون له حقيقة لا تكون له خاصة وليس العدد كثرة لا تجتمع فى وحدة حتى
يقال انه مجموع آحاده فانه من حيث هو مجموع هو واحد يحتمل خواص ليست لغيره وليس بعجيب أن
يكون الشئ واحدا له صورة كالعشرية مثلا والثلاثية وله كثرة فمن حيث العشرية ماهو بالخواص التى
للعشرة واما كثرته فليس له فيها الا الخواص التى للكثرة التى هى مقابلة الوحدة (قوله نوعا آخر) اذا كان
كل مرتبة نوعا ممتازا عن الآخر ولو بخصوصية المادة كيف يجوز أن يكون جزأ من آخر فان النوع
الحقيقى لا يكون جزأ من نوع حقيقى آخر فى شرح المواقف فالعشرة مثلا تشارك ما عداها فى كونه كثرة
وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهى مبدأ لوازمها (قوله ومن البين الخ) ان أراد ان واحدا
وواحدا مطلقا جزء من واحد وواحد وواحد فمسلم لكن باعتبار الاطلاق ليس مرتبة من مراتب العدد
وان أراد ان واحدا وواحدا فقط بحيث لا يزيد عليها ولا ينقص فلا نسلم كونه جزأ من واحد وواحد
وواحد (قوله ثم عدم الخ) جواب عن قوله فان قلت بعد تسليم ان لا يكون بعض مراتب العدد جزأ مما فوقه

عشر قلت الاربعة أربعة أجزاء الستة عشر لا جزء واحد هو أربعة فكانك قلت ما يخص الواحد أربعة
أجزاء من ستة عشر كما صرح به نفس الرياضيين وليس تعتبر الآحاد عددا الا اذا قرأ الذهن على
اعتبار وحدتها وان لها استقلال المرتبة فعند انتهاء الذهن فى اعتبار الآحاد ونظره الى ما تحصل عنده
منها مجتمعة تحقق مرتبة العدد الى أى حد وصل تعالى الى ما لا نهاية او تدانى الى الواحد (قوله والعجب الخ)
أقول يتعجب من قول هذا البعض ان العدد محض الوحدات ولا صورة نوعية له مع القول بعدم تركبه من
الاقل منه اذ لا محذور فيه حينئذ فان المحذور انما يلزم لو كان العدد له صورة نوعية وحيث قال بانه
لا صورة له فكيف يقول بعدم تركبه من العدد الاقل منه والعجب للشارح فان المحذورات لم تنحصر فيما
ذكره كما سمعت فيما تقدم وأيضا ليس مراد هذا البعض ان العدد ليس له صورة نوعية أصلا بل مراده
مراد ارسطو من أن أجزاءه ليست أنواعا لها صور بل محض وحدات كما يفهم من ذوق عبارته من ان العدد
محض الوحدات وليس فيه صورة نوعية أى ليس يدخل فى أجزائه الصور النوعية المحصلة لانواع
الاعداد وان كان لنفس العدد المركب من الوحدات صورة نوعية على ما بيناه سابقا (قوله ومن البين
الخ) معناه ظاهر وفيه نظر فان واحدا وواحدا جزآن لواحد وواحد وواحد لا جزء واحد فكانه حصل له
الاشتباه (قوله ثم عدم تركب الخ) أقول يريد ان يقول على فرض تسليم ان العدد لا يتركب من الاقل
منه فلا يرد علينا نقضا فيما نحن فيه فان التطبيق فى المجموعات انما يحتاج فيه الى كون المعدود مركبا
من المعدود الاقل لا كون العدد كذلك وكون العدد ليس مركبا من العدد الاقل لا ينافى كون المعدود
مركبا وهو كاف فى غرضنا فانا نعلم بالبداهة ان زيدا وعمرا جزآ زيد وعمرو وخالد فان مجموع زيد
وعمرو أى معروض هذه الهيئة الاجتماعية الذى هو عبارة عن الذاتين فى أنفسهما مغاير لمجموع الثلاثة
أى ذواتها بقطع النظر عن هيئتها الاجتماعية وليس المجموع الاول الذى هو مغاير للثانى عينه
بالبداهة ولا خارجا عنه أيضا بالضرورة وما ليس بعين ولا خارج فهو داخل اذ لا رابع لها والداخل جزء
وفيه نظر أولا لان كون المعروض منقسما الى أجزائه وبحيث يعتبر ذا أجزاء وغير ذلك مما يشبه هذه
العوارض لا يصح أن يكون له الا بالتبعية للعدد لما هو شائع على ألسنة الخواص والعوام من أن القابل

اما اذا كان محض الآحاد
فلا يتصور ذلك وحينئذ
يكون كل مرتبة من
الاعداد نوعا آخر متميزا
عن سائر المراتب
بخصوصية المادة فقط
لا بصورة مغايرة لموادها
ويكون هذا من خواص
الكم المنفصل والعجب
ان بعض المتأخرين مع
تصريحه بان العدد محض
الوحدات وليس فيه
صورة نوعية نفى تركبه
من الاعداد التى تحته
ومن البين أن واحدا
وواحدا يكون جزء واحد
وواحد وواحد ثم عدم
تركب العدد من الاعداد

بانا نصور البرهان المذكور فى معروضاتها ولاشك ان معروضاتها بعضها جزء لبعض (قوله ولا عينا له) بعدما أثبت المغايرة بين المجموعين لا حاجة الى نفى العينية (قوله وعلى ذلك) أى على كون معروض الاثنينية مغاير المعروض الثلاثية يعنى ما اختاره بعض المحققين حيث قال باستناد المعلولات الكثيرة الى مجموع ا ب ج فى مرتبة واحدة بدون اعتبار الهيئة الاجتماعية معه ليكون موجودا خارجيا فلولم يكن المجموع غير الآحاد لما حكم باستناد المعلولات الكثيرة اليه (قوله حتى يحصل معلولات كثيرة الخ)

للقسمة بالذات هو الكم والكم ههنا العدد وحيث كان العدد لا ينقسم الى الاعداد التى هى أقل منه فليس مركبا منها فالمعروض أى المعدود كذلك وثانيا لا يشك عاقل فى ان ذات زيد وعمرو فى أنفسهما بقطع النظر عن اجتماعهما أى عن الهيئة الاجتماعية خارجان عن ذوات الثلاثة بقطع النظر عن ان يجمعهما مجموع واحد اذ الذوات لذاتها خارج بعضها عن بعض اللهم الا بملاحظة هيئة بينها فحينئذ المعروض بدون الهيئة خارج ليس بجزء اذ لا جزء الا لكل ولا كل لعدم اعتبار الكلية أى لعدم مابه يكون الكل كلا وهو العلة الصورية ثم لا يخفى ان هذا الكلام الباطل من أوله الى آخره فى الاحتجاج على تناهى النفس الناطقة وهو متوقف على عروض العدد من أصله للمجردات وفى عروضه لها كلام فكان الواجب عليه أن يبين أولا هل يعرض العدد للمجردات ثم يتكلم فى المجموعات وتركب العدد وغير ذلك مما أتى به (قوله وعلى ذلك يبتنى ما اختاره بعض المحققين الخ) أقول قد تقرر فى مدارك الحكماء ان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد والحقوا هذا الحكم بالبديهيات ونبهوا عليه ببعض تنبيهات منها ما ذكره الشيخ الرئيس فى الاشارات حيث قال فى نمط الصنع والابداع مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها (ا) غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها (ب) واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتى الحقيقة فاما أن يكونا من مقوماته أو من لوازمه أو بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهى الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس أحدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة اهـ وتحقيقه ان العلة التامة يجب أن يكون بينها وبين ذات المعلول خصوصية لا تكون لها مع غيره والا لكان صدوره عنها ترجيحا بلا مرجح فاذن علة شئ بما هى علته لا تكون علة شئ آخر فاذا صدر عن شئ واحد معلولان فقد كان غير واحد فان للمعلولين خصوصيتين بالضرورة وهما انما يكونان لعلتين كما سمعت وقد تقرر لديهم أيضا ان الواجب الاول واحد من جميع الوجوه ليس فيه جهة التعدد لا فى الذات ولا فى الصفات واذ كان كذلك فلا يصدر عنه الا واحد اذ لو صدر عنه اثنان لكان له حيثيتان حقيقيتان هما مبدأ المعلولين بالضرورة والمفروض وحدته من جميع الوجوه ثم انهم فى بيان انه كيف تصدر الكثرة عن الواحد ذهبوا الى ان الواجب الاول صدر عنه معلول واحد ثم ان ذلك المعلول بصدوره عن الواجب تحقق له ثلاث جهات بثلاث اعتبارات فباعتباره مع علته كان له جهة الوجوب بالغير وباعتبار وجوده مع ماهيته كان له جهة الامكان وباعتبار نفس ذاته موجودة له جهة الوجود وبتلك الجهات صح اختلاف الصادرات عنه وأورد عليهم الامام الرازى ان الاعتبارات لا يجوز أن تكون مبدأ الوجودات حقيقية بالضرورة فان العلة أرقى من المعلول فى الوجود لا أدنى منه على انه لو كانت الاعتبارات كافية فللواجب تعالى اعتبارات كثيرة ككونه واجب الوجود وعاقلا لذاته وغير ذلك فكان يصح صدور الكثرة عنه فحقق المحقق الطوسى ان ذلك التعدد ليس من قبيل التعدد الاعتبارى بل المعلولات المتكثرة مستندة الى الامور الحقيقية الوجود وذلك ان الشيخ قال فى الاشارات فى نمط الغايات بعد كلام كثير ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين وتكثر الاعتبارات والجهات ممتنع فى المبدا الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن أن يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة كما مر وغير ممتنع فى معلولاته فاذن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد وأمكن أن يصدر عن معلولاته اهـ فقال المحقق المذكور فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى

التى تحته لا ينافى تركب معروض العدد من معروض تلك الاعداد فانا نعلم بديهة ان زيدا وعمرا جزء زيد وعمرو وخالد فان مجموع زيد وعمرو أى معروض الهيئة الاجتماعية مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد أى معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس معروض الاول خارجا عن المعروض الثانى ولا عينا له فيكون جزأ منه وعلى ذلك يبتنى ما اختاره بعض المحققين فى مذهب الفلاسفة من استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية بان يصدر عن (ا) وحده (ب) وعن (ب) وحده (ج) وعن مجموع (ا ب ج) (د) حتى يحصل معلولات متكثرة فى مرتبة واحدة

اذ من الجائز ان يصدر عن (ا) بتوسط (ب) شئ و بتوسط (ج) ثان و بتوسط (ج د) معا ثالث و بتوسط (ب ج) رابع و بتوسط (ب د) خامس و بتوسط (ب ج د) سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع و بتوسط (د) ثامن و بتوسط (ج د) معا تاسع وعن (ج) وحده عاشر وعن (د) وحده حادی عشر وعن (ج د) ثانی عشر و تكون هذه كلها فی ثالثة المراتب كذا فی شرح الاشارات للمحقق

الاول و وجوب استفادها الى غيره بالاجمال و بقى ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد فی المعلولات بالتفصيل و نقدم له مقدمة فنقول اذ فرضنا مبدأ أول و ليكن (ا) و صدر عنه شئ واحد و ليكن (ب) فهو فی أولى مراتب معلولاته ثم من الجائز أن يصدر عن (ا) بتوسط (ب) شئ و ليكن (ج) وعن (ب) وحده شئ و ليكن (د) فيصير فی ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر و ان جوزنا أن يصدر عن (ب) بالنظر الى (ا) شئ آخر صار فی ثانية المراتب ثلاثة أشياء ثم من الجائز أن يصدر عن (ا) بتوسط (ج) وحده شئ و بتوسط (د) وحده ثان و بتوسط (ج د) ثالث و بتوسط (ب ج) رابع و بتوسط (ب د) معا خامس و بتوسط (ب ج د) سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع و بتوسط (د) ثامن و بتوسط (ج د) معا تاسع وعن (ج) وحده عاشر وعن (د) وحده حادی عشر وعن (ج د) معا ثانی عشر و تكون هذه كلها فی ثالث المراتب و لو جوزنا أن يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شئ و اعتبرنا الترتيب فی المتوسطات التی تكون فوق واحدة صار ما فی هذه المرتبة أضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها فی مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن أن تصدر أشياء كثيرة فی مرتبة واحدة عن مبدا واحد و اذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدا الاول شئ كان لذلك الشئ هوية مغايرة للاول بالضرورة و مفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذن ههنا أمران معقولان أحدهما الامر الصادر عن الاول و هو المسمى بالوجود و الثانی هو الهوية اللازمة لذلك الوجود و هو المسمى بالماهية فهی من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيأ لم يكن ماهية أصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا اقليست الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها و اذا اقليست لا وحدها بل بالنظر الى المبدا الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدا الاول و لذلك جاز اتصاف كل واحدة من الماهية و الوجود بالامكان و الوجوب و أيضا ان اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول قائما بذاته لزمه أن يكون عاقلا لذاته و اذا اعتبر ذلك له مع الاول لزمه أن يكون عاقلا للاول فهذه ستة أشياء وجود و هوية و امكان و وجوب و تعقل للذات و تعقل للمبدا واحد منها فی أولى المراتب هو الوجود و ثلاثة فی ثانيتها هی الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للاول و التعقل بالذات اللازم له لتجرده و التعقل للمبدا الذی استفاده من الاول و اثنان فی ثالثتها و هما الامكان و الوجوب المتأخران عن الهوية و ذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود و اما باعتبار تقدمها عليه فهما فی ثانية المراتب مع الوجود و التعقلان فی ثالثتها و اسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنا و التزاما و ان كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا و الهوية و الامكان يشتركان فی انهما حال ذلك المعلول فی ذاته من حيث كونه بالقوة و الوجود و التعقل بالذات يشتركان فی انهما حاله فی ذاته من حيث كونه بالفعل و الوجوب و التعقل للمبدا يشتركان فی انهما حاله المستفادة من مبدئه فهذه الاحوال الثلاثة هی التی يعبر عنها بالتثليث الموجود فی العقل الاول و الاولى و الثانية يشتركان فی انهما حاله فی ذاته و الثالثة تمتاز عنهما بأنها حاله بالقياس الى مبدئه و هما المرادان من قول من ذكر التثنية انتهت عبارته فی هذا البيان فهذه جهات حقيقية يصح أن يصدر بتوسطها معلولات حقيقية قال الشارح ان هذا البيان موقوف على ما فهم من قوله

وعليه ينبني البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل فان محصله أنه لو ترتبت الممكنات الى غير النهاية فكل واحدة من السلسلة مستندة الى علتها الموجودة فيها وأما المجموع فعلته اما نفس المجموع أو جزؤه أو خارج عنه والاول والثاني باطلان على ما بين في موضعه فتعين الثالث والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب تعالى ولا قدح في هذا الدليل الا بان نختار استناد المجموع الى جزئه على ما فصلناه في بعض رسائلنا فعلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر وما يتوهم من انه ليس هناك الا الآحاد فاسد مخالف لحكم العقل

الطوسي (قوله واما المجموع فعلته الخ) فان القول باحتياج المجموع الى العلة مبني على مغايرته للآحاد كيف لا وامكانه مغاير لامكان الآحاد ووجوده مغاير لوجود كل واحد (قوله استناد المجموع الى جزئه) وهو ما فوق المعلول الاخير بمرتبة وهكذا الى ما لا يتناهى فلا يثبت الواجب (قوله فعلم الخ) نتيجة لما سبق

فان مجموع زيد وعمرو الخ من ان للمجموع وجودا وتحققا حتى يحكم عليه بأنه داخل أو خارج وان وجود المجموع الاصغر غير وجود الاكبر وانه مع متمم الاكبر تمام الاكبر فيكون جزأ منه ووجه بناء هذا البيان عليه انه لو لم يكن للمجموع وجود لم يكن ثم الا وحدات صرفة (ا) و (ب) مثلا وكل واحدة منهما لا تعدد فيها بوجه فما يصدر عن (ا) الا واحد هو (ب) ولا عن (ب) الا واحد هو (ج) لعدم تحقق شئ ثالث يصدر عنه (د) في مرتبة (ج) فلا بد من القول بأن لمجموع (ا) و (ب) وجودا وعنه يصدر (د) في مرتبة (ج) ولو لم يكن وجود الاصغر مغايرا للاكبر لما كان لتوسط مجموع (ج) و (ا) و (ب) حكم سوى مجموع الثلاثة ونقول فيه نظر فانه ان أراد انه لا بد أن يكون للمجموع تحقق زائد عن تحقق أجزائه فلا نسلم بناء قول المحقق عليه اذ قول المحقق موقوف على ان الكل من (ا) و (ب) دخلا في تحقق (د) أي كل منهما جزء علة له وهذا لا يتوقف الا على وجود (ا) ووجود (ب) فقط لا على أن يكون لهما تحقق ثالث وان أراد بتحقق المجموع تحقق نفس الاجزاء فهذا لا نزاع فيه لاحد وبناء البيان عليه ظاهر اذ ما لم يكن (ا) و (ب) لم يكن يصدر عنهما ثالث ثم لا يخفى ما في عبارة الشارح من عدم المطابقة للمرام (قوله وعلى هذا ينبني البرهان المشهور على اثبات الواجب الخ) أقول قد برهنوا على اثبات الواجب ببراهين كثيرة منها ما يتوقف على ابطال الدور والتسلسل ولا غرض لنا به ومنها ما لا يتوقف على ذلك فمما لا يتوقف على ذلك برهان مشهور حاصله ان الممكن يحتاج في وجوده الى غيره البتة فلا بد لكل ممكن من الممكنات من علة فان انتهت الممكنات الى واجب الوجود فذلك المطلوب والا بأن ذهبت الى غير النهاية فكل واحد منها معلول لما قبله وعلة لما بعده فكل واحد منها ممكن واذا كان كل واحد ممكنا فجملة السلسلة ممكنة فتطلب علة فتلك العلة اما نفس الجملة وهو محال لان الشئ لا يكون علة لنفسه أو جزء الجملة وهو محال أيضا لانه يستلزم أن يكون الشئ علة لنفسه ولعلله اذ كان ذلك الجزء علة لجميع السلسلة واما خارج عن الجملة والخارج عن جملة الممكنات واجب بالذات فثبت المطلوب ولا قدح في هذا البرهان الا بان يقال نختار أن المجموع مستند الى جزئه بمعنى أن كل واحد من الآحاد فهو موجود بعلة هي معلولة لما قبلها الى غير النهاية فتلك الاجزاء مؤثرة في وجودها الى غير النهاية ووجودات الاجزاء علة في وجود المجموع وكل جزء فوجوده جزء لعلة ذلك المجموع ومجموع الوجودات علة لمجموع الاجزاء اذ لا يتحقق مجموع الا بتحقق أجزائه وبزوال جزء واحد يزول ذلك المجموع (٢) وهذا البرهان بحيث لا قدح فيه الا بهذا الوجه انما ينبني على أن المجموع الاعلى مركب من الادنى منه فيكون الادنى جزأ فيدخل تحت الترديد المذكور في البرهان ويكون الترديد حاصرا أما لو لم يكن المجموع الاعلى مركبا من الادنى ولم يكن الادنى جزأ فلا يكون الترديد في البرهان حاصرا لوجود شق رابع وهو أن لا يكون عينا ولا خارجا ولا جزأ وهو أن يكون المجموع الادنى فيجوز أن يكون هو العلة للجملة فيأتي القدح في البرهان بما سوى القدح المذكور مع انه لا قدح فيه الا القدح المذكور وفي كلام الشارح هذا نظر ظاهر فان ما بطل به كون الجزء الواحد علة يبطل به كون الاجزاء الكثيرة علة فلنا ان نريد من شق كون العلة جزء الجملة ما هو أعم من الجزء الواحد والاجزاء المتعددة والمحال عليه ظاهر والقدح المذكور انما هو باختيار هذا الشق على أي حال فلا يحتاج الى بناء البرهان بالحيثية المذكورة على اعتبار المجموع جزأ واحدا بل أجزاء كثيرة فافهم (٣) (قوله فعلم الخ) أقول قد علمت مما قاله ورتبه أن المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر وما يتوهم من أنا لا نرى العدد

---

(٢) أو بان يقال ان المجموع انما ينال وجوده بوجود آخر جزء منه وهو قبله مفقود فوجد الجزء الاخير هو الذي يكون معطيا للمجموع وجوده وجاز أن يكون موجد الجزء الاخير ما قبله من الممكنات وهكذا يقال في المجموع الذي قبل الاخير الى غير النهاية اه منه

(٣) وقد قرر المتأخرون هذا البرهان على الوجه الذي قرر به الشارح فاعترضوا عليه بهذا الاعتراض وليس تقريرهم هذا الا مسخا للدليل وتشويه الوجه وسيأتي ذكره على وجه سهل لا قدح فيه الا بسوء الفهم ورداءة القريحة وجود الطبيعة اه منه

من قوله فان مجموع زيد وعمرو الى قوله وعلى هذا ينبنى (قوله فان قلت فعلى ماذكرت) من بطلان اشتراط الترتب فى جريان برهان التطبيق يجب أن تكون معلومات الله تعالى متناهية والا أى وان لم تكن متناهية انتقض البرهان باشياء لجريانه فيها الوجودها فى علمه تعالى واما مقدورانه تعالى ومراتب الاعداد فالموجود منهما متناه وان لم يقف على حد وباعتبار تعلقاتها الازلية للقدرة التى يمتاز بها ما يصح ان يوجد عن غيرها وان كانت غير متناهية فلا وجود لها بهذا الاعتبار فى الخارج بل لها الامتياز فقط فهى داخلة فى المعلومات (قوله قلت الخ) هذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة لانا ننقل الكلام فى العلم التفصيلى فيلزم أن تكون معلوماته متناهية فى العلم التفصيلى أو نفى العلم التفصيلى بل الجواب عن جريان البرهان فى معلوماته تعالى ما فى تعليقات الفارابى من أنه يعلم الاشياء الغير المتناهية متناهية وذلك أن الجواهر والاعراض متناهية لكن النسب التى بينها غير متناهية وهذه المناسبات يمكن أن نعتبرها نحن غير متناهية فاما عنده تعالى فهى متناهية اذ قد يصح ان توجد الاعراض والجواهر المتناهية فى الاعيان فاذا وجدت هذه الاشياء المتناهية فلا يتوقف وجود النسب بينها الى وقت فانه لا يصح ان يوجد شئ ولا توجد لوازمه وهذه النسب التى بين الجواهر والاعراض لوازم لها فما دامت الجواهر والاعراض بالقوة كانت تلك اللوازم بالقوة واذا صارت الى الفعل صارت تلك المناسبات موجودة بالفعل واذا كانت تلك الجواهر والاعراض صادرة عنه فائضة فيضا ناعقليا فالنسب التى بينها أيضا موجودة فكما ان

الا الآحاد الصرفة وهم فاسد مخالف لحكم العقل فان البداهة حاكمة بان الخمسة جزء العشرة وغير ذلك ولعل كلام الشارح هو الفاسد بالبداهة فان العقل عند تصور العشرة حاكم بان ليس الا الآحاد وهيئة اجتماعية انتزاعية والا لكان بحضور العشرة فى الذهن تحضر الخمسة أو الثمانية أو غيرهما وليس كذلك وقد علمت ما فى كلامه من الخبط فتذكر (قوله فان قلت فعلى ماذكرت الخ) أقول يرد انك قد أطلت فيما سبق وأجدت القول فى أن تحقق جملة غير متناهية محال على كل حال اجتمعت فى الوجود أم لا ترتبت أم لا وهذا يعارضه ما تقرر فى مدارك أصحابنا بل وغيرهم من ان معلومات الله غير متناهية فان الكلام على ماذكرت يأتى فى تلك المعلومات ويجرى فيها برهان التطبيق فاما أن تقول بتناهى المعلومات وهو خلاف الحق أو بتخلف مقتضى البرهان فيكون البرهان باطلا فاين السبيل والجواب المشار اليه بقوله قلت لو كان الخ هو ان ذلك انما يلزم لو كان علم الواجب بالاشياء غير المتناهية بصور مفصلة متباينة متمايزة موجودة فى العالم العلمى كل على حدته فانه حينئذ يصح فرض السلاسل والتطبيق وسوق البرهان ونحن لا نلتزم أن يكون علم الواجب تعالى كذلك لجواز أن يكون علمه تعالى واحدا بسيطا محيطا بجميع التفاصيل بدون وجودها مفصلة بنحو من الوجود وذلك بان يكون بصورة واحدة هى مرآة لغير المتناهى بحيث ينطوى علم غير المتناهى فى تلك الصورة أو بان يكون علم غير المتناهى منطويا فى علمه تعالى بذاته اذ حيث كان الواجب تعالى مبدأ لجميع الممكنات والعلم التام بالمبدا علم تام بالصادر بمعنى أن العلم بالصادر منطو فى العلم بالمبدا فعلمه بذاته علم بجميع الممكنات بمعنى ان ذلك العلم مشتمل على هذا وهذا منطو فيه فهو علم اجمالى لا تفصيلى كما ذهب اليه كثير من أهل النظر فليس للمعلومات فى العلم تعدد واذ لا تعدد فلا تطبيق كما أشرنا اليه ولاجل ان علمه تعالى واحد بسيط اختلفت عبارات المعبرين فيه فمن قائل وهم الحكماء انه اجمالى ومن قائل بانه لا يعلم الاشياء غير المتناهية بمعنى أنه ليس هناك صور التفاصيل وليس من رأى الشارح القول بان للبارى تعالى علما تفصيليا سوى هذا العلم الاجمالى حتى يرد ما أورده عبد الحكيم من أن الجواب لا يحسم مادة السؤال بل يقول ان علمه بغير المتناهى ليس الا هذا الاجمالى فقط وله فى التفصيلى كلام لم يذكره هنا وما تعطيه الالفاظ هنا او فى غير هذا المحل كلفظ اجمالى وكلى ونحو ذلك من أنه علم

فان قلت فعلى ماذكرت يلزم أن تكون معلومات الله متناهية والا انتقض البرهان * قلت لو كان علم الواجب بالاشياء بصور مفصلة لكان الامر كما ذكرت لكن ذلك ممنوع لجواز ان يكون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد فى المعلومات بحسب علمه تعالى فلا يتصور التطبيق فى معلومات الله

وجود الجواهر والاعراض معقوليتها كذلك وجود تلك المناسبات معة وليتها (قوله ولذلك ذهبت الخ)
ليس قولهم بكون علمه تعالى بسيطا اجماليا لئلا يلزم تناهى معلوماته بل لئلا يلزم تكثر ذاته وصفاته كما
سيجيء (قوله فان قلت معلومات الخ) يعنى ان قولك لا تعدد فى معلومات الله تعالى بحسب علمه لا يدفع
الشبهة لان المعلومات فى أنفسها غير متناهية لشمولها الموجودات والمعدومات فيجرى التطبيق فيها
(قوله قلت الخ) منع لجريان البرهان وحاصله انه ان أجرى البرهان فى جميع المعلومات الشاملة للموجود
والمعدوم فهو غير جار فيها لعدم وجود السلسلة وان أجرى فى الموجودات منها فعلى تقدير حدوث العالم
تكون المعلومات المتصفة بالوجود بالفعل متناهية لوجود الابتداء لها وعدم انتهائها بمعنى انها لا تقف عند
حد لا يضر تناهيها بالفعل فالتطبيق فيها ان كان باعتبار وجودها فى علم الله فهنالك كلها متحدة ليس فيها

لا يتعلق بدقائق الاشياء وجزئياتها انما هو على متعارف العامة فى استعمالها أما أهل العلم من النظار
فلا يعبر هذا الوهم بخواطرهم وانما يعنون اذا قالوا ويفهمون اذا قيل لهم نحوا أعلى وأجل من كل
ما يسمى علما وتحقيق علم الله تعالى يحتاج الى بسط ليس هذا محله وقد يأتى وقد بسطنا الكلام
فيه بسطا اجماليا فى رسالتنا الواردات ولعلنا نأتى على غايته فى كتاب آخر (قوله فان قلت معلومات
الله الخ) أقول ايراد على قوله انما يلزم ذلك لو كان علم الله الخ حاصله أنه لا مدخلية لكون العلم بسيطا
أو غير بسيط فيما نحن فيه فان الكلام فى المعلومات لا فى العلم فسواء كان العلم بسيطا أو غير بسيط يأتى
الاشكال فى المعلومات ولم يتبين حصر وروده فى كون العلم تفصيليا وحاصل الجواب المشار اليه
بقوله قلت على تقدير الخ ان نعم ان الكلام فى المعلومات ولكن ماذا تريد من جريان البرهان فيها فان
كنت تقول انه يجرى فيها موجودة فى الخارج بمعنى أنها لو وجدت فى الخارج غير متناهية لجرى فيها
البرهان فسلم والتناهى لازم لجريان البرهان فيلزم أن يكون لها أول فى المبدا والا لكانت غير متناهية
واذ تحقق الاولية من جهة المبدا كان العالم باسره حادثا ولما ثبت حدوثه ثبت أن المعلومات الواقعة
فى عالم الخارج متناهية وانما هى غير متناهية فيما لا يزال لا بمعنى أن الخارج يحصرها على أنها غير
متناهية بل بمعنى أنها لا تقف عند حد وكل ما احتواه الخارج منها فهو متناه والبرهان انما يجرى فيما
أتى عليه الوجود باى نحو فقد قبلنا جريان البرهان فيها موجودة فى الخارج وسلمنا النتيجة وهى لزوم
التناهى فيه وان كنت تقول انه يجرى فيها موجودة فى العلم فهى فى العلم موجودة بوجود واحد
بسيط لا تكثر فيه بوجه بناء على ما بينا انها معلومة بصورة واحدة اجمالية لا تفصيل فيها ولا تمايز فاندفع
الاشكال بحذافيره وانقطعت مادة الشبهة فى ورود المعلومات نقضا على براهين الشارح فان المعلومات
لا تتمايز ولا تتعدد تعددا يفضى الى جواز التطبيق الا فى عالم الخارج ومقتضى البرهان فيها اذ ذاك
مسلم التحقق ووصفها بعدم التناهى انما هو بمعنى اللاتقفية وهو لا ينافى استحالة التسلسل فان كل ما
دخل تحت الوجود على أى نحو فرضته فهو متناه وكان على الشارح أن يتم الكلام على هذا الوجه الذى
قررناه فان فى عبارته ما يوجب ايهام الغلط (قوله واعلم أن المتكلمين الخ) أقول يريد أن يذكر
ما أجاب به بعض القوم عما أورده بقوله فان قلت فعلى ما ذكرت الخ من النقض بالمعلومات غير المتناهية
ويبين فساد هذا الذى أجابوا به وحاصل ما أجابوا به أنه لما تقرر لدى المتكلمين نفى الوجود الذهنى اى
وجود الحقائق بوجود علمى سوى الوجود الخارجى وثبت بالبرهان أن الواجب تعالى عالم بجميع
الممكنات أزلا فالممكنات باسرها معلومة له تعالى وان لم توجد فى علمه تعالى وهى قبل وجودها الخارجى
لم تكن خارجية فلا تحقق لها بوجه من وجوه التحقق فلا يمكن جريان التطبيق فيها حتى يلزم أحد
المحذورين فانها لا وجود لها غير متناهية لا فى العلم لعدم الوجود الذهنى ولا فى الخارج لحدوثها باسرها
وان كانت لا تقف عند حد اذ كل ما وجد منها فى الخارج متناه ولما أورد عليهم ان من المحال التعلق

ولذلك ذهبت الفلاسفة الى
ان علم الله تعالى اجمالى
وذهب بعضهم الى نفى علمه
تعالى بالاشياء الغير المتناهية
وتحقيق علم الله تعالى
يستدعى بسطا فى الكلام
لا يحتمله هذا المقام فان
قلت معلومات الله غير
متناهية سواء كان العلم
المتعلق بها واحدا أو
متعددا فيجرى التطبيق
فى المعلومات قلت على
تقدير حدوث العالم تكون
الممكنات المتصفة
بالوجود الخارجى متناهية
لان الحوادث لها مبدأ
والحوادث الاستقبالية
لا تبلغ مبلغ اللاتناهى
فانها ليست غير متناهية
وان كانت غير واقفة عند
حد فالتطبيق ان كان
بحسب وجودها فى علم
الله تعالى فهى هنالك
متحدة غير متكثرة وان
كان بحسب وجودها فى
الخارج فهى متناهية
* واعلم ان المتكلمين
ينفون الوجود الذهنى
ويثبتون علم الله تعالى
بالحوادث الغير المتناهية

تكثرو تعدد وان كان بحسب وجودها الخارجى فهى متناهية فلا نقض (قوله ولما كان من أجلى البديهيات الخ) لا يخفى عليك ان تعلق العلم بها يقتضى تعددها وتمايزها فى نفسها والحقائق بل المفهومات كلها فى نفسها متمايزة بعضها عن بعض وليس التمايز بينها موقوفا على وجودها فى الخارج أو فى الذهن فان تعلق العلم بها وثبوتها متغايران بالذات متلازمان فى الحصول لا توقف لاحدهما على الآخر والتجاء المتكلمين الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق وقت وجودها ليس لدفع تعلق العلم بالمعدوم الصرف بل لان العلم بالحوادث من حيث حدوثها ووقوعها فى أوقات مخصوصة لا يمكن أن يكون قبل وقوعها وللعلم عندهم تعلقان أحدهما أزلى شامل للمعدومات والموجودات من حيث انها ستوجد فى أوقاتها وثانيهما تعلق بالحوادث من حيث حدوثها ووقوعها فى أوقاتها وهذا حادث اذ العلم بالوقوع قبل الوقوع جهل هذا على ما هو المشهور والتحقيق ان تعلقاته كلها أزلية والعلم بانها ستقع هو العلم بأنها تقع لان الحوادث كلها حاضرة عنده كل فى وقته والماضى والحال والاستقبال انما هو بالنسبة الينا فلا ورود لقوله وأنت خبير عليم (قوله وفيما ذكرناه) من أن الموجودات من المعلومات متناهية بالنظر الى الوجود الخارجى

بين ذات العالم وبين ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا فى الذهن ولا فى الخارج فان التعلق اضافة لا تتحقق الا بطرفين بحكم الضرورة العقلية التجؤا الى القول بان صفة العلم قديمة وتعلقها حادث وحاصل ما بين به الشارح فساد هذا القول ان هذا الذى تخلصوا به أى أن العلم قديم وتعلقه حادث قول بان الممكنات ليست معلومة له تعالى فى الازل فان الشئ لا يكون معلوما للعالم الا أن يكون ذلك الشئ حاصلا عند هذا العالم بأى نحو من الحصول ويكون علمه متعلقا به ومجرد كون العالم متصفا بصفة هى مبدأ لان ينكشف له المعلوم بعد التعلق لا يكفى فى كونه عالما بذلك المعلوم بل لا بد من التعلق وهذا من أحكام الضرورة أيضا واذا كان التعلق حادثا كان علم الواجب بالاشياء حادثا فيكون الواجب تعالى غير عالم بالممكنات أزلا وانما يعلمها عند حدوثها وهذا قول قال به أبو الحسين البصرى من المعتزلة وتبعه السلف والخلف ورمى به البرهان فى وجه قائله فان البرهان قد قام على أن الواجب تعالى عالم بالاشياء أزلا وأبدا فما أجابوا به والتجؤا فيه الى مثل هذا القول فرار من محال ووقوع فى أشنع منه

واعلم أن تميز شئ عن شئ انما يكون باختصاص أحدهما بما ليس للآخر اذ لو لم يكونا أصلا أو كان لكل تمام ما للآخر لم يكن امتياز اذ على الثانى هما عينان لا غيران وعلى الاول لا موضوع حتى يقع وصف التمايز عليه فمن المحال تمايز الحقائق حتى نحو نحوا من التحقق وليس لنا الا الخارج والذهن فما لا تحقق له فيهما لا تميز له فلا يتعلق به العلم فان العلم انكشاف أو يستلزمه فيطلب منكشفا وكيف يكون منكشفا وهو تحت أستار بحث العدم وفى خفاء محو امتيازه عن غيره وان القول بأن للمعدومات الممكنة ثبوتا فى الخارج وان لم يكن وجودا أو بان للمعلومات صورا لازمة لذات الواجب وان لم تكن مساوية للممكنات فى الحقائق النوعية لا ينفع فى الجواب لجريان البرهان فى الثابتات وصور المعلومات ويلزم أحد المحذورين وان المكابرة القائلة لا يستحيل تعلق العلم بالمعدوم الصرف وان الاستحالة موردها غير التعلق العلمى ناشئة عن الجهل وارتكاب سبيل السفسطة فان من البديهى أن العلم انما هو ما يستلزم حضور المعلوم عند العالم بأى نحو من الحضور وان بوجه على التفاوت فى العلم سوا كان بذاته أو بمثاله فان لم يكن المعلوم حاضرا لدى العالم بنحو من الانحاء أصلا ومع ذلك قيل انه معلوم فقد قيل انه معلوم ومجهول أو حاضر وغير حاضر والعجب هل يقال علمت ما لم ينتسب الى ذاتى بنحو من انحاء النسبة وان القول بان البرهان انما يجرى فى الموجودات الخارجية هوس لدوران رحى الاستدلال على التحقق والموجودات العلمية من الامور الحقيقية القائمة بذات العالم أو بذاتها على أى وجه عقلتها

ولما كان من أجلى البديهيات ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال التجؤا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق وقت وجودها وان صفة العلم قديمة والتعلق حادث وأنت خبير بان العلم مالم يتعلق بشئ لم يصر ذلك الشئ معلوما بالفعل فيلزم عليهم ان لا يكون الله تعالى عالما فى الازل بالحوادث تعالى عن ذلك علوا كبيرا وفيما ذكرناه

ومتحدة بالنظر الى علمه (قوله مخلص عن ذلك) عن لزوم ان لا يكون الله تعالى عالما بالحوادث فى الازل (قوله فيلزم المحذور) وهو أن لا يكون الله تعالى عالما بالحوادث فى الازل (قوله وهو التعقل البسيط) الذى يجعله الفلاسفة مستفاد النفوسنا من المبادى العالية وهو علم بسيط مشتمل على علم جميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الذى يحضرنا عند السؤال عن المسئلة على التفصيل الذى يقع بعده فهو غير الملكة التى يقتدر بها على الجواب فانها حاصلة قبل السؤال وهذه حالة بسيطة تحضر عند السؤال لا تركب فيه ولا تعدد ومبدأ للتفصيل الذى يقع بعده وهذا معنى ما وقع فى عبارة البعض أنه منطو على الكل انطواء النواة على الشجرة (قوله والتفصيل انما هو للنفس من حيث هى نفس) فان النفس لكونها مدبرة للبدن تحتاج فى تدبيرها الى تفصيل العلم الاجمالى الفائض من المبادى العالية (قوله والتعقل الاجمالى علة الخ) قالوا لما كان هذا العلم علما بالاسباب والمسببات من

والمدد بعرضها لمكان الكثرة فالبرهان يعتمدها وفيما ذكره الشيخ مندوحة عن كل ما ذكر (قوله فان قلت العلم الاجمالى ليس علما بالفعل الخ) أقول الزام له بمثل ما ألزم على المتكلمين حاصله كما لزم على المتكلمين أن البارى تعالى ليس عالما بالممكنات أزلا وانما هو بقوة أن يعلم فقد لزم ذلك ما ذهبت اليه فى قولك ان علم البارى تعالى اجمالى فان العلم الاجمالى علم بالتفاصيل بالقوة فان تفاصيل الاشياء ليست لديه وانما الحاضر عنده صورة واحدة اجمالية فهى المعلومة والتفاصيل مجهولة وانما هو بقوة أن يعلمها قوله قلت الخ اشارة الى جواب هذا الالزام وحاصله أنه قد حقق فى فنى الكلام والفلسفة أن العلم الاجمالى علم بالفعل ومثلوا له بعلم المسؤل بجواب المسئلة بعد السؤال فان المسؤل قبل السؤال ليس بملتفت الى الجواب بالمرة وليس الجواب بحاضر عنده فهو بقوة أن يعلمه فاذا سئل حضر عنده الجواب فصار عالما به بعد ان كان بالقوة وليس بعد القوة الا الفعل فقد صار عالما بالفعل الا أن تفاصيل المقدمات من صغراها وكبراها وهيئة التركيب ليست من التفصيل والتمايز بحيث تستقل كل صورة منها بوجودها الذهنى منفصلة من الاخرى بل هى حاضرة كلها بصورة واحدة بسيطة ثم اذا أخذ فى البيان أخذت الصور تنشأ فى ذهنه على الترتيب والتفصيل فالعلم الاجمالى بالجواب علم به بالفعل لا بالقوة وهذا العلم الاجمالى الوجدانى الذى هو التعقل البسيط عند الحكماء هو الواجب للمبادى العالية وهو المبدأ للصور التفصيلية الخارجية والذهنية فى المدارك السفلانية فلو لم يكن هذا التعقل البسيط علما بالفعل لما صح كونه مبدأ للتفاصيل فان التفاصيل انما تنشأ بعد العلم بها فما نشأت من المبادى الا بعد علمها بها وليس لها الا الاجمالى فهو علم بها بالفعل ولكونه مبدأ للصور بحيث لا تنشأ الصور الا بعده سموه خلاقا للصور والا فالقائم هو به الخلاق لا هو وهذا التعقل البسيط ان كان وصفا لنا فهو الذى يسميه الحكماء عقلا مستفادا الذى هو فى المرتبة الرابعة من مراتب النفس لانه مستفاد من المبادى العالية لقبولنا واستعدادنا وافاضتها علينا واشراقها ثم التفصيل يقع فى النفس من حيث هى نفس أى مدبرة للبدن متعلقة به فالعلم يفاض عليها اجماليا وبتنزله الى قواها المقتضية للتفصيل يكون تفصيليا فليس ببعد منك ان تقول على سبيل التجوز العلم الاجمالى فينا خلاق للصور التفصيلية المتمايزة فى اذهاننا هذا تقرير ما للشارح فى هذا المقام على وجه لا أنى بقى لنا مع الشارح كلام فيما اختاره فاسمع

(قوله ان علم البارى تعالى واحد بسيط ليس بصور مفصلة) ان كان أراد به انه بصورة واحدة اجمالية مشتملة على الصور المفصلة كما يرشد اليه كلامه فى العلم الاجمالى وانه علم بالفعل ويفيده كلامه فيما يأتى فنقول ما كنه هذه الصورة التى اشتملت على جميع الصور هل هى مفهوم كلى يشتمل جميع المفاهيم كمفهوم الممكن أو مفهوم العالم أو ما يشبه ذلك من المفاهيم الشاملة بحيث يكون ذلك المفهوم حاضرا عنده حاكيا عن كل ما تحته بكليته الاجمالية أو هى مجموع صور المعلومات من حيث هى مجموع بان يكون جميع الصور

مخلص عن ذلك فان قلت العلم الاجمالى ليس علما بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور قلت قد حقق فى موضعه ان العلم الاجمالى علم بالفعل وهو التعقل البسيط الذى يجعله الفلاسفة مستفادا من المبادى العالية والتفصيلى انما هو للنفس من حيث هى نفس قالوا التعقل الاجمالى للمبادى العالية هو المبدأ الخلاق للصور التفصيلية فى الخارج ولك ان تقول التعقل الاجمالى فينا أيضا مبدأ للصور التفصيلية فى اذهاننا

حيث انها أسباب ومسببات كان علما فعليا بالوجود جميع الموجودات الواقعة فى سلسلة المبدئية على الترتيب الذى تقتضيه العناية الازلية وان شئت تفصيل هذا المقام فعليك برسالتنا المسماة بالدرة

حاضرا عنده ولكنه يعلمها بهيئتها الاجتماعية لا بصورها التفصيلية فان كان الاول فالعالم بمفهوم واحد فقط لا يصح ان يقال انه عالم بجميع ما اشتمله هذا المفهوم بالفعل من كل وجه بل يقال انه علم جميع ما اشتمله بوجه ذلك المفهوم فقط والا فنحن نعلم مفهوم الممكن اى ان هذا المفهوم حاضر فى اذهاننا فهل يقال اننا نعلم جميع الممكنات بمجرد تصورنا المفهوم الممكن ولو صح ذلك فقد استوى علمه وعلمنا من هذه الجهة وزدنا عليه تفاصيل كثيرة فان لدينا من التفاصيل ما ليس عنده على هذا الرأى فيلزم ان يكون الواجب تعالى عالما بالاشياء على وجه لا يضر الجهل به وغير عالم بحقائق الاشياء ولوازمها على ما هى عليه فان العالم بشئ من وجه فى الحقيقة ليس عالما الا بذلك الوجه وسائر الوجوه لديه مجهول وان كان الثانى فلا يفيده فى التخلص من التسلسل فان مجموع الصور غير المتناهية مشتمل على أجزائه وهى تلك الصور بالضرورة فهى وان لم تكن ملتفتا اليها بالذات فهى حاضرة عنده باسرها فى الواقع وقع الالتفات أم لا والعدد يعرضها من حيث ذاتها فيجرى فيها البرهان فتكون المعلومات متناهية أو ينتقض البرهان وأيضا يلزم جهل الواجب عز اسمه بتفاصيل الاجزاء والجزئيات وعدم التفاته اليها وذلك مما يجب تنزيهه تعالى عنه فان كان يريد من الصورة الاجمالية غير ذلك فليبينه حتى نتكلم معه فيه وان كان اراد بقوله المذكور اى ان علمه تعالى واحد بسيط ما صرح به هو فى بعض رسائله نقلا عن الحكماء حيث قال الذى يشبه أن يكون مذهب الحكماء هو ان ذاته تعالى علم بذاته وعلم بمعلولاته اجمالا فعلمه علم بذاته باعتبار و بمعلولاته باعتبار آخر والحيثية الاولى علة للحيثية الثانية فعلمه بذاته من حيث انه علة بذاته علة لعلمه بغيره وكما ان العلم الاجمالى فينا مبدأ العلم التفصيلى كذلك العلم الالهى الاجمالى مبدأ الصور التفصيلية فى الخارج وفى المدارك السفلانية والنفسانية انتهى وذكره غيره عن الحكماء أيضا حيث قالوا العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وعلم الذات عين الذات وهو واحد بسيط فالعلم بالمعلولات كذلك فانه هو فنقول انه غلط وارتباك فان العلم بالذات ليس هو العلم بالمعلول كما يعلم من تقرير الدليل بل يستلزمه واللازم غير الملزوم فللذات علمان علم بذاتها وعلم بمعلولاتها والاول علة للثانى كما قال ثم ان المعلولات متساوية الاقدام فى لزومها للذات من حيث هى معلولات فيجب ان تكون باسرها معلومة له تعالى لما علمت ان العلم بحقيقة العلة يوجب العلم بحقيقة المعلول وكما ان المعلولات معلولات له تعالى كما هى مفصلة فيجب ان يعلم حقائقها مفصلة بعين هذا الدليل الذى ذكره أى ان العلم بالذات يوجب العلم بالمعلولات وقوله قد حقق فى موضعه ان العلم الاجمالى علم بالفعل نقول عليه ما زعمه محققا غير محقق فان المسؤول بعد السؤال انما قد حضر عنده جهة الجواب أى منشؤه ومأخذه واما نفس الجواب فلم يحضره ثم يأخذه فى تفصيله يلتفت الى تركيب ما يأخذه من ذلك المأخذ فتحضر لديه المقدمات مفصلة فيتكلم بها على طبق علمه بها وانه قبل هذا الالتفات يجهل هذا التفصيل والترتيب المخصوص وغيره ولذلك يتفكر عند التفصيل كيف يحكم الترتيب وربما ظهر له خطؤه فى ظنه أن ما أخذ الجواب مأخذ له فان كان علم البارى تعالى اجماليا بهذا المعنى فهو ليس بعالم بتفاصيل الممكنات وآحادها بل علم علما قد يحصل منه علم هذه الممكنات وهذا جلى واما تشبثه باذيال الحكماء فى قولهم ان علوم المبادى العالية تعقلات بسيطة وهى مبدأ للصور التفصيلية فلا يجديه نفعا أما أولا فلانا نتكلم معهم كما نتكلم معه واما ثانيا فلان ما نقله الشارح عنهم شئ قد قرره المتأخرون وما حققوه حق التحقيق بل أدرجوه تحت المقولات اللفظية وان كان له مأخذ من قول حكيم محقق لكن لا على ما فهموه وليس هذا محل بيانه فما ختاره الشارح هو بعينه مذهب المتكلمين الذى شنع عليهم فيه أو قريب منه وقد شنع عليهم أزيد من

البتمينة

الثمينة في علم الواجب تعالى (قوله وانما أشبعنا الكلام في هذا المقام) أى في رد دليل الحكماء الذى عولوا عليه في اثبات القدم حيث أجاب بالوجوه الخمسة التى انقلع بها مذهبهم المبنى على تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية والاوضاع الفلكية (قوله لانه) أى حدوث العالم (قوله ثم أقول) أى بعد ابطال دليلهم على القدم أقول في بيان حدوث العالم بان الزمان متناه ولا تناهيه وهم محض واذا كان متناهيا كان كل ما هو واقع فيه حادثا سوى ذاته تعالى لكونه متعاليا عن الزمان متقدما عليه

هذا التشنيع في رسالة الزوراء الا انه لم ينحُ الفهم الى العلم الاجمالى بل نحا الفهم الى سفسطة نحاها بعض المتصوفة وهى أن الزمان شأن واحد من شؤن الحق تعالى والزمانيات من تسمة فيه وقدر ذلك الشأن عن الحق تعالى بما فيه ازلا فالزمان بما فيه حاضر لديه تعالى أزلا وأبدا اذ ليس عند ربك حال ولا ماض ولا استقبال لتنزهه عن ان يحكم عليه حاكم الزمان كما تنزه عن ان يحكم عليه حاكم المكان ولولا تخوفنا ان الكلام يطول لقابلناما قال بما نقول (قوله وانما أشبعنا الكلام الخ) انما أطال الشارح القول في هذه المسئلة لاجل ان يحيط بتحقيقها على وجه بحيث تكون موسسة على المقدمات اليقينية التى لا تقبل النقض لما انها من أصول العقائد الدينية بناء على ما فهمه الاقدمون من ان القول بالقدم الزمانى يستلزم القول بالقدم الذاتى والا فبعد تبين الفرق فلا ضير ان ينتحل الناظر أحد الرأيين اذا سلم برهانه من التقليد ثم انك قد علمت ان الشارح بعد اطالته هذه ما أفاد في المقصود شيأ فانه قد أسس أدلته على براهين التسلسل وقد علمت ما فيها من تعارض وتناقض والمسئلة بحالها تطلب نظرا جديدا (قوله ثم أقول الخ) أقول لما أثبت الشارح ببرهانه القطع بان العالم متناه في الامتداد الزمانى أخذ ينبه على دفع وهم قد يسرع الى غير المحقق وهو ان العقل حاكم بانا كلما فرضنا جزأ من الزمان صح لنا ان نفرض متقدما عليه جزأ آخر وهكذا لا يقف عند حد وذلك دليل ان الزمان غير متناه وهو من العالم فبعض العالم لا أول له وهو يناقض المطلوب وحاصل الدفع ان ذلك حكم الوهم لا حكم العقل وذلك كما يحكم ان الامتداد المكانى غير متناه وانه كلما فرض حدا صح له ان يفرض غيره الى غير النهاية مع قيام البراهين القاطعة العقلية على ان الابعاد متناهية فكما قيل ان هذا حكم الوهم لا حكم العقل يقال ههنا في الزمان قطع البرهان عرق قدم الممكن فالحكم في شئ بذلك وهمى لا عقلى واما قول المتوهمين انا نجزم ببداهة العقل بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وليس التقدم والتأخر الا موجودا ولما له راسم موجود وكون المتقدم والمتأخر موجودا واحدا متصلا محال لاستحالة اتصال المعدوم بالموجود ولا منفصلا اذ لو قيل بالانفصال لزم تتالى الآنات المستلزم للجزء وهو محال أيضا فله راسم موجود وهو الآن السيال الذى هو مقدار الحركة التوسطية والزمان الموهوم هو مقدار القطعية واذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا عدم الزمان ثم وجوده لكان بين الامرين بون وأحدهما متقدم على الآخر في ذلك البون فيستدعى اسما فيلزم وجود الزمان مع فرض عدمه وهكذا يقال كلما فرضت عدما ووجودا الى غير النهاية فهو ممنوع المقدمات فانا نجزم في الامتداد المكانى بتقدم بعض حدوده على بعض مع انه لا راسم له فيمكن فرض عدم الزمان وكونه قبل وجوده والامتداد الموهوم للعدم والوجود وهمى بحت كانياب الاغوال والقول بوجوب الراسم غير مبرهن بل نقول ان هذين الامتدادين الزمانى والمكانى من الامور الوهمية التى لا يمكن خلع الوهم عنها اذ قد فطر عليها والبراهين قاضية بامتناعهما في الخارج اما لا متناهيين أو غير متناهيين واذ كان المحدد مثلا منتهى المكانيات ولا شئ بعده فكذا الزمان لما كان مبدؤه هو منتهى الزمانيات والحوادث فلا شئ قبله وتقدم الواجب عليه ليس بالزمان اذ التقدم الزمانى انما يكون بين أمرين داخلين تحت حيطة الزمان بان يكونا مما تصورهما أحكام الحركة والبارى تعالى ليس كذلك فلا يصح ان تجرى عليه أحكام الزمان كالتقدم والتأخر الزمانيين فهو تقدم آخر سوى الخمسة لا يبعد ان يسمى ذاتيا كالتقدم الذى زاده المتكلمون بين اجزاء الزمان فانه

وانما أشبعنا الكلام في هذا المقام لانه من أصول العقائد الدينية وقد كثر فيه تعارك الآراء وتصادم الاهواء ولم يأت جمهور المتكلمين في هذا المبحث بشئ يتعلق بقلب الاذكياء بل اجتهدوا في ايراد المنوخ البعيدة التى يأباها الطبع المستقيم أشد الاباء فبقى نفوس الناظرين فيها مائلة الى مذهب الحكماء بل الائمة التى أوردوها أيضا شاهدة ذلك بلا امتراء ثم أقول كما ان البعد المكانى متناه ومع ذلك يقع في العقل المشوب بالوهم ان ههنا امتدادا غير متناه والعالم واقع في جزء من أجزائه كذلك الامتداد الزمانى متناه وان كان الوهم يأبى عن تناهيه ويتوهم أن ههنا امتدادا زمانيا غير متناه كما يأبى عن تناهى الامتداد المكانى ويتوهم ان ههنا امتدادا مكانيا غير متناه فكما لا عبرة بحكم الوهم في الامتداد المكانى لا عبرة به في الامتداد الزمانى أيضا

تقدما بالذات (قوله وقولهم) أى قولهم فى اثبات الآن السيال انا نجزم بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض بحيث لا يجامع القبل البعد ومعلوم ان اتصال المعدوم بالموجود باطل فالزمان بمعنى الامر الممتد غير موجود لكن لا بد له من راسم موجود يرسمه فى الخيال كالقطرة النازلة للخط والشعلة الجوالة للدائرة فالزمان بمعنى الآن السيال موجود قديم اذ لو انعدم فانعدامه فى الآن فيلزم تتالى الآنات أو فى الزمان شيأ فشيأ فينقسم الآن السيال وأيضا يلزم أن يكون قبل الزمان زمان ولا بد له من الحركة بمعنى التوسط ولا بد لها من متحرك فثبت ان قدم سوى الله ممنوع اذ يجوز أن يكون الزمان بمعنى الامر الممتد

غير الجسمة هذا غاية التمحل لتصحيح عبارة الشارح والافكان عليه ان يبين الدفع هكذا أما أولا فنقول ان الزمان لا تحقق له بوجه فسواء كان متناهيا أو غير متناه لا يضر فى مطلوبنا واما قولهم انا نجزم الخ فممنوع ويسوق الكلام وثانيا سلمنا انه موجود ومستلزم لموجود فلا نقبل انه غير متناه للبراهين القاطعة واما توهم امتداد لا الى نهاية فكتوهم الامتداد المكانى لا الى نهاية وكلاهما وهم لا يعتبره العقل هذا تحقيق ما للشارح ثم أقول بقى لى مع الشارح كلام اما أولا فدفعه لهذا الوهم بالتمثيل بالبعد المكانى ليس من قبيل تحقيق الحق بل من قبيل الالزام والا فقد برهن قوم من القائلين بالقدم على ان الابعاد غير متناهية وقد حققنا ذلك مع ابطال ما أقاموه من البراهين على تناهى الابعاد فى محله وكذلك تمثيله به فى عدم الاحتياج الى الراسم فانه لا يصلح للالزام على المشائين لان البعد المكانى عندهم بعد سطحى وراسمه الاجسام ولا على الاشراقيين لانه عندهم أمر موجود قائم بذاته لا يحتاج الى الراسم ولا يصح التمثيل به ولا يصلح لتحقيق الحق فانه لم يبرهن على ان البعد المكانى وهمى بحت حتى يلحق غيره به واما ثانيا فدعواه ان البعد الزمانى وهمى بحت كانياب الاغوال ليس له تحقق بذاته ولا بمنشئه غير معقول فانه اما ان يكون بين وجودنا ووجود الطوفان بون أم لا على الثانى يلزم ان يكونا معا وهو باطل بالبداهة وعلى الاول فالبون أمر واقع فاما هو بنفسه موجود او له منشأ انتزاع وهذه أحكام واقعية عقلية لا وهمية ولو انا فرضنا عقلا مجردا عن المادة ذاتا وفعلا بحيث لا تشوبه شائبة الوهم فاما ان يحكم بان بين وجود الله ووجود العالم بونا أو يحكم بان لا بون فان حكم بالثانى فهو القدم وان حكم بالاول فقد حكم بثبوت هذا البون وتحققه فى الواقع والواقعيات اما متحققة بوجودها أو بمنشئها وهذا البون هو الزمان اذ لا نعنى به الا بعدا بين شيئين لا يجتمع معه الطرفان فقد ثبت ان الزمان متحقق اما بنفسه أو بمنشا انتزاعه فان فرضت عدمه فبين عدمه ووجوده بون والكلام فيه ما سبق فيلزم من فرض عدمه فرض وجوده وهذا حكم عقلى لا يشوبه شائبة الوهم فانا قد اخذنا الترديد بحسب نفس الامر وبالجملة فمنكر تحقق الامتداد الزمانى أصلا بنفسه وراسمه مكابر للبداهة واغتنا المحققوا ان الزمان أمر موهوم ثم عرفوه بانه متجدد معلوم يقدر به متجدد مجهول ومثلوا له بحلبة الشاة وطبخة الحمص ونحو ذلك اذا قدرت به جلوسك عندنا مثلا واعترض عليهم (٣) بعض من يوسم بالتحقيق بان هذا قول بان الزمان هو نفس حلبة الشاة وهو مع القول بانه موهوم متنافيان وقول لم يقل به احد أجبنا عنه بان مرادهم ان الزمان امتداد يرتسم فى الوهم من حركة الحلب وحركات الحمص فى النضج ونحو ذلك وان تسامحوا فى الاطلاق فلا تنافى ولا غرابة فقد جعلوا له راسما وهو التجدد الحقيق والا فانكاره من السفسطة فقد بان لك مما ألقينا اليك من أول المبحث الى آخره ان الشارح لم يأت فى هذا المبحث بما يعلق بقلب الاذكياء ولم يتكلم بما يحتج اليه طالبو اليقين

ونحن نقول ما برهنوا به على القدم لا يقوم دليلا عليه فانا نختار الشق الثالث أى ان متمم العلة حادث فان ألزموا التسلسل قبلناه ومنعنا استحالته وما برهنوا به على استحالة التسلسل ليس بمفيد وقد بينا لك حال التطبيق والتضايف وان تكافؤ المضايفات متحقق على فرض عدم التناهى من طرف المبدا وان تطبيق

وقولهم انا نجزم بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض وأن لا يكون الامتداد كذلك الا اذا كان له راسم موجود ممنوع فانا نجزم فى الامتداد المكانى أيضا بالتقدم والتأخر بين أجزائه بحسب الوضع والرتبة من غير أن يكون له راسم موجود

(٣) هو السيد الشريف اه منه

مركبا من الآنات المتتالية بناء على ثبوت الجزء فلا يلزم اتصال الموجود بالمعدوم فانه فرع كونه متصلا
فلا راسم له موجود ولو سلم وجود الراسم يكون ذلك الراسم حادثا لان مرسومه متناه فلا يكون شيء من العالم

المبداء على المبدا لا يقتضى ظهور الزيادة فى طرف اللاتناهى وان لنا مندوحة عن انطباق كل واحد من
احدى السلسلتين على كل واحد من الاخرى ولا يلزم عليه محال لانحناء الخط وجواز كون الزيادة فى
الاوساط الى غير النهاية بل لنا ان نستدل على جوازه بان نقول من الجائز ان نفرض حادثا قبل حادث معين
بحيث لا يتنافيان فى الوجود بان لا يكون احدهما مانعا من وجود الآخر وليكن للسابق مدخل فى
وجود اللاحق ومن الجائز ايضا ان يفرض قبل هذا السابق حادث آخر لا ينافيه ايضا وهكذا فاذا فرضنا
امتدادا بين الازلى وبين الحادث فذلك غير متناه بالضرورة لعدم الاولية للازلى وحيث جاز فى جزء من
ذلك الامتداد ان يفرض فيه حادث من الحوادث لجاز فى الجزء الآخر ان يفرض فيه حادث آخر من
حيث هو حادث ومن حيث ان الامتداد امتداد اللهم الا لمانع خارجى فى حادث معين وهذا لا دخل له فى
منع جواز المطلق ولا تفاوت بين جزء وجزء الى غير النهاية واذ لا تنافى بين كل سابق ولاحقه فامكن ان
يجتمع معه والافراد كلها ما بين سابق ولاحق هى على هذا النحو فجاز ان تجتمع كلها فى الوجود الى غير
النهاية وهذا اسهل التحصيل بل لنا ايضا ان نختار الشق الاول أى ان العلة تامة فى الازل ومع ذلك لا تلزم
أزلية الممكن وذلك عما بينا فى بحث العلة والمعلول من ان العلة انما تفيد وجود المعلول بعد ان تحوز
وجود ذاتها او كون المعلول معها فى آن واحد يستلزم ان تكون العلة والمعلول كل منهما قد حاز وجوده
مع الآخر فلا تتحقق الافادة والاستفادة فلا بد من أن يكون وجود المعلول فى الآن الثانى لوجود العلة
ولا يلزم عليه محال فان التخلف المحال انما هو التخلف فى الزمان بحيث يقع بين العلة والمعلول أمد يصح ان
يقال فيه ان الجزء المتأخر منه ليس أولى من المتقدم بكون المعلول فيه دونه وهذا ظاهر أيضا بل ان ذلك
مما يفيدهم فى مسئلة ارتباط الحادث بالقديم بدون تشويش وهذا بعينه شاهد بوجوب الحدوث فهذا
حال دليلهم العقلى وقد استشهد الحكماء على قدم الممكنات بدليل نقلى وهو ما ذم الله به اليهود فى قوله وقالت
اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا وبيانه انه لو قيل بحدوث العالم فقد قيل بان الحق فى أزليته لم
يزل معطلا عن الفيض والجود أزمنة غير متناهية لا ابتداء لها ثم أخذ يعطى الوجود ومعلوم انه على فرض
انه لا يزال خلاقا الى الابد فكل ما خلقه فهو متناه ونسبة المتناهى الى غير المتناهى كلا نسبة وذلك جلى
التصور فنسبة اعطاء الحق للوجود الى منعه عن كل موجود ليست بشيء وان هذا الا غل اليد حيث ان
الاعطاء ليس بشيء يذكر فى جانب المنع وهذا من الشناعة بمكان والجواب ان ذلك أى التخلص من هذه
الشناعة لا يتوقف على القول بقدم شيء من اجزاء العالم بل يكفى فيه ان يقال ان الله لم يزل خلاقا وان
كان كل جزء من أجزاء العالم حادثا فلا أول لعطائه ولا مانع يقهره سبحانه وهو الجواد الحق ينفق كيف يشاء
ولا شيء من العالم بقديم بل كل حادث فهو مسبوق بالعدم فلا دلالة فى الآية على القدم فهذا حال دليلهم
النقلى فقد تبين انه لم يقم دليل عقلى ولا نقلى على وجوب قدم شيء من العالم

واما وجوب حدوثه فلانا لا نعلم من معنى العلة الا ما هو معطى الوجود ولا من معنى المعلول الا ما هو
مستفيد الوجود من غيره وهذا شيء يقبله الخصم أيضا ومن البين انه لا بد ان تكون ذات العلة مباينة لذات
المعلول حتى يتحقق المفيد والمستفيد وتتصور الافادة وهذا أيضا ضرورى ويقبله الخصم فانهم قائلون
بالتغاير بين ذات الواجب وذات الممكن تغايرا أى تغاير والمستفيد بذاته ليس واجدا لما يستفيده اذ لو
كان واجدا له لم تتحقق الاستفادة اذ تكون تحصيل الحاصل وهو محال وليس المفاد ههنا الا نفس الذات
المعلولة ووجودها واذا كان المفاد مسلوبا فقد كان الذات معدوما وافادتها اخراجها من العدم فاذن رجع
معنى الافادة الى اخراج الممكن من العدم الى الوجود والاخراج من العدم يستدعى سبق العدم فما من

قديما (قوله بل نقول الخ) اضراب أو ترق من قوله أقول الخ فانه تصوير محض وهذا اثبات له بدليل ان البرهان أى برهان التطبيق دل على امتناعهما كما هو عرفت (قوله لم يكن قبله شئ) اذ لو كان قبله شئ قبلية بالزمان يلزم وجود الزمان حال عدمه واذا لم يكن قبله شئ من الاشياء وهو متناه كان كل ماسوى الله حادثا وهو المطلوب (قوله فالله تعالى الخ) أى اذ لم يكن شئ قبل الزمان بالزمان ومعلوم ان الله تعالى متقدم عليه يكون تقدمه لا بالزمان بل بالذات كما يقوله المتكلمون فى تقدم عدم الزمان على وجوده من انه قسم سادس للتقدم (قوله قابل للفناء) فى المواقف هو فرع الحدوث فمن قال انه قديم لا يجوز عدمه لما تقدم ان

ممكن ومعلول الا وقد سبق وجوده عدمه سبقية لا تجتمع مع المسبوقية اذ لو اجتمعا للزم كونه مخرجا من العدم فى حال كونه لم يكن فيه أى فى حال وجوده وهو تحصيل الحاصل المحال والحاصل ان البداهة شاهدة بان اعطاء شئ لشئ فى آن كون ذلك الشئ حاصلا للمعطى له انما هو تحصيل حاصل بل لا بد ان يتحقق حال للمعطى له لم يكن له المعطى حتى يتصور اعطاء وهذا ظاهر فقد ثبت كلية المقدمة القائلة العالم حادث وهو المطلوب

نعم لو ذهبوا الى ان حقائق الكائنات ليست ذوات مستقلة بالوجود حتى تعد من المباينات وان المعلول والعلة ليس المحقق منهما ماهو الظاهر لدى النظر الجلى بل حقيقتهما حق سابق وشهود لاحق وان شمس الوجود واحد والكثرة اشراق ذلك الواحد لا يسوغ للعقل الحكم بانها مباينة لتلك الحقيقة ولا بانها ذات تلك الحقيقة بل هى بذاتها تلك الحقيقة وبشهودها تباينها وبالجملة ليس فى عالم الوجود الا حقيقة واحدة فقط والتعدد والكثرة اعدام ونسب تعتبر الى تلك الحقيقة وانه لا عدم ولا وجود ولكن حق ثابت فى التنزل والصعود وليس الا نور الله الظاهر وسره الباهر لكان ذلك قولا تنبو عن لوازمه شكوك المشككين وتقف عنده افهام الناظرين ولكن هذا طور فوق الاطوار وسر عليه من الانوار أستار لم يحوموا حوله حيث استمسكوا بحبل المعلول والعلة

واعلم انى وان كنت قد برهنت على حدوث العالم وحققت الحق فيه على حسب ما أدى اليه فكرى ووقفنى عليه نظرى فلا أقول بان القائلين بالقدم قد كفروا ابعدهم هذا أو انكروا به ضروريا من الدين القويم وانما أقول انهم قد أخطؤا فى نظرهم ولم يسددوا مقدمات أفكارهم ومن المعلوم ان من سلك طريق الاجتهاد ولم يعول على التقليد فى الاعتقاد ولم تجب عصمته فهو معرض للخطا ولكن خطؤه عند الله واقع موقع القبول حيث كانت غايته من سيره ومقصده من تمحيص نظره أن يصل الى الحق ويدرك مستقر اليقين وكل من اعتقد بالالوهية التامة ونزه الحق عن جميع النقائص واعتقد بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم وبما جاء به ولم يكذب شيأ مما نقل عنه مع علمه بانه قد نقل عنه فهو مؤمن ناج عدل رضا عند الله تعالى ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وعلى المرء ان يسعى الى الخير جهده فاياك ان تنهج نهج التعصب فتهلك ولعلك اذا دققت النظر فيما ألقينا اليك من البراهين السابقة تستطلع على سر خفى وحق وفى (قوله وعلى ان العالم قابل للفناء أى العدم الطارئ الخ) أقول واتفق أهل الحق الذين قد عناهم وهم أصحابنا وكثير من غيرهم على ان العالم وهو كل ما استند فى وجوده الى موجد قابل للفناء أى محل لطرو العدم عليه أى ليس من ذاته مانع يمنعه من العدم وليس المراد من الفناء انحلال تركيبه أو تغيره عن أوصافه أو ما يعبر عنه بمثل هذه العبارات ولم يبرهن الشارح على هذه القضية أى ان العالم قابل للفناء بمعنى العدم لعدم الاحتياج اليه فان ما يوجد من العدم الصرف لا يمنع من ذاته أن يؤل اليه وليس العدم خرقا يحتاج الى حركة مستقيمة حتى يمتنع على الافلاك عند مانعى الخرق والالتئام عليها ولا التجرد مانعا لزوال الذات حتى يمتنع عدم المجردات فالعالم من ذاته أن ينعدم وليس فيه مانع من ذلك الا ما كان من جهة الفاعل كارادته أن لا ينعدم مثلا عند أصحابنا وما هو نحوه عند غيرهم وقد بين البعض ما هو مانع من فناء بعض

بل نقول توهم هذين الامتدادين مركوز فى فطرة الوهم والبراهين تقضى بامتناعهما واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شئ لا لانه غير متناه كما انه ليس فوق المحدود شئ لا لان المكان غير متناه فالله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان بل بنحوه آخر من التقدم لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون فهذه مقدمات اذا لاحظها الذى انقطع من نفسه الركون الى المذاهب الباطلة فى هذا المطلب والله الموفق لما هو خير وكمال (وعلى ان العالم قابل للفناء) أى العدم الطارئ على الوجود واختلفوا فى وقوعه فقال بعضهم انه سيقع لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه ونظائر

ماثبت قدمه امتنع عدمه وان من قال بحدوثه فقد قال بجواز فنائه لكون الماهية من حيث هى قابلة للعدم حيث كانت متصفة به والعدم قبل الوجود كالعدم بعد الوجود اذ لاتمايز بينهما ولا اختلاف فما جاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر وان الفلاسفة انما نفوا عن الزمان كليهما ولكون هذه المسئلة فرع الحدوث لم يتعرض الشارح لاثباته بعد اثبات الحدوث (قوله ويلزمهم) أى القائلين بالوقوع القول بفناء

أجزاء العالم من قبل الفاعل كالحكماء القائلين بامتناع فناء العقول وما يحذوها التمام قربها من مبدئها فهى مستديمة الفيض منه فهى مشرقة الوجود به دائما فلها الابد بعد الازل والبعض لم يبين مانعا لما وان استند فى المنع لمعارضة أمر سمعى كالكرامية القائلين بعدم القابلية للعدم والا لما صح الحشر الجسمانى لاستحالة اعادة المعدوم بعينه وهذا منع يختص ببعض العالم الذى قد جاءت الشرائع بانه سيحشر والبعض لم يبين المانع رأسا ولم يمنع لعدم الوقوف على المانع وهم أصحابنا ثم اختلفوا بعد اتفاقهم على الجواز بدون المانع هل يقع الفناء أم لا فذهب جمهور أصحابنا الى أنه يقع مستدلين بدليل سمعى وهو قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه قالوا الا يصح حمل اسم الفاعل على الحال او ماقبله لكونه خلاف الواقع فتعين المستقبل ويلزمهم على هذا القول فناء الجنة والنار واجزاء بدن الانسان والارواح البشرية وانما يعيدها الله فى الحشر بعد العدم الصرف فان أورد على قولهم هذا انه قد ورد السمع بان ادريس دخل الجنة وهو الآن فيها وهى دار الخلود وفى القرآن أكلها دائم وظلها وغير ذلك وعلى قولهم تكون منقطعة وادريس والجنة فانيان فاين الدوام والخلود فيدفع بان الاوصاف الواردة فى ذلك أوصاف لها بعد الحشر واستقرار كل فريق فيما يختص به وانما يرد عليهم ان الدليل غير قاطع بوجوب الفناء فان اسم الفاعل قد حمل على المستقبل وهو مجاز وليس مجاز أولى من مجاز اذا احتملت القرائن فيجوز أن يحمل على الماضى بمعنى ماقبل أن يوجد شئ من الحوادث أصلا وهو واقع عندنا ويجوز أن يحمل على الحال ويراد انه هالك بذاته فان الممكن لو نظر اليه من حيث ذاته بقطع النظر عن موجده لكان هالكا ليس له شائبة الوجود بوجه فوجوده انما هو بوجود موجده فهو فى نفسه لا ينفك عن العدم لنفسه وليس الوجود الحقيقى والدوام الذاتى الا للحق الواجب الوجود بذاته فكل شئ سواه فهو هالك بذاته وانما يقوم وجوده به ومن ثم قال حجة الاسلام الغزالى فى كتابه احياء العلوم الممكن فى حد ذاته هالك دائما كانه نزل ما وجوده من غيره منزلة الهالك الذى لم يشم رائحة الوجود وأيضا قد برهن أهل التحقيق من الصوفية على ان لا تعدد فى الوجود الحقيقى وانه ليس الا وجود الواجب وكل مافى الكون فهو اعتبار من اعتبارات هذا الوجود الواحد الواجب وتنزل من تنزلاته وهى المسئلة المعبرة عندهم بوحدة الوجود وقد بيناه بعض البيان فى رسالتنا الواردات على مذهبهم فانظره وهذا المذهب ليس بينه وبين مذهب السوفسطائية نسبة المشابهة حتى نشتغل بالتفرقة بينهما بل انما الناظرون فى هذا المذهب لما أخذوه ألفاظا مجردة عن مدلولاتها التى جرى فيها التخاطب بين أهلها واخترعوا لها مدلولات من عند أنفسهم حدث فى أوهامهم شبه ترد على مااخترعوا فأخذوا فى الدفاع عنه بما لا ينفعه لو كان الامر كما زعموا فعلى هذا كل شئ سوى الواجب هالك حقيقة لا وجود له فان الوجود انما هو لمن له الوجود بذاته بان يكون هو عين الوجود واطلاق موجود له الوجود تجريد على رأى أو هو ما انتزع الوجود من نفس ذاته على آخر وغير الواجب على هذا ليس هو لوجود اذ الوجود هو الواجب ليس غير ولا الوجود منتزعا من نفس ذاته اذ لا ذات له بالحقيقة بل غير الواجب أمور لها تعلق بذات الواجب ولا وجود لها بالحقيقة ولا معنى للهلاك الا محق الوجود فكل شئ سوى الحق الواجب فهو هالك ازلا وأبدا لم يشم ولن يشم رائحة الوجود لذاته وانما يسمى موجودا عند اعتبار نسبته الى الواجب فالواجب هو الموجود وكل ماسواه مفقود وهذا معنى قول أهل التحقيق ان الاعيان ماشمت رائحة الوجود ومن هنا قال الامام المذكور فى كتابه مشكاة الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز وروية غير الموجود موجودا

ويلزمهم فناء الجنة والنار وأجزاء بدن الانسان وان الله تعالى يعيدها بعد الاعدام

الجنة والنار وأهلهما والاجزاء الاصلية للانسان والقول بان الله تعالى يعيد الاجزاء والجنة والنار بعد اعدامها فان الحشر يكون باعادة المعدوم لا بجمع الاجزاء بعد تفرقها (قوله ولا يرد عليه) أى على الآية على تقدير كون الهلاك بمعنى الاعدام بعد الوجود ادريس عليه السلام حيث رفع حيا فما حصل له الفناء فى الدنيا ولا فى الآخرة لان الجنة دار الخلود (قوله وقال الامام) يعنى أن الاستدلال بالآية لا يتم على الوجهين اللذين ذكرهما الامام (قوله فى حد ذاته هالك دائما) فان الممكن اذا قطع النظر عما عداه كان معدوما والعدم العلة الموجبة لوجوده قال المحقق التفتازانى بمعنى ان الوجود الامكانى بالنظر الى الوجود الواجب بمنزلة العدم (قوله فرأوا بالمشاهدة العيانية) أى المشاهدة التى حصلت ببصيرتهم بعد الرياضات والمجاهدات أن الحقائق الممكنة كلها خيالات وأوهام وليس الموجود فى الحقيقة الا الله تعالى وهو حقيقة الحقائق والتعدد فى الحقائق بالتعينات والشؤن الاعتبارية والجملة الاسمية لافادتها الثبات والدوام تدل على هذا المعنى لا أنه يصير هالكا فانه معنى مجازى لان اسم الفاعل مجاز فى الاستقبال اتفاقا كما بين فى الاصول (قوله الى انه لا يقبل الفناء) لطرهم دليل امتناع بقاء الاعراض فى الاجسام فقالوا لو عدم الجسم بعد بقائه لكان عدمه اما لذاته أو لامر آخر وجودى أو عدمى والكل باطل الى آخر البرهان (قوله وان لم يخالفوا الخ) فانهم مع اعترافهم بحدوثه قالوا انه أبدى (قوله النظر وهو الفكر) فى الصحاح النظر تأمل الشئ بالعين والتفكر التأمل والاسم الفكر والفكرة وفى القاموس الفكر بالكسر ويفتح اعمال النظر فى الشئ نظره واليه تأمله بعينه وفى تاج البيهقى النظر يستعمل لمعان كلها راجع الى أصل واحد وهو ادراك الشئ منها الاعتبار والتأمل وهو غير متعد نحو قوله تعالى انظر

الى ذروة الحقيقة وشهود الحق الحقيقى فرأوا بالمشاهدة العيانية ان ليس فى الوجود الا الله الى آخر ما قال قالوا ان هذا الحق لا يدرك بالعقول المتوسطة وهو وراء طور العقل لا يدركه سوى القدسيين ونحن نقول ان من أصاب شيأ من العقل فقد كان له أن يدرك هذا الحق وانه لاقرب اليه من حبل الوريد نعم يحتاج الى أن يخلع عن نفسه قيد التقليد وان يزيل عن عين قلبه قذى ما كان يعلم وينظر فى العالم بنظر جديد فان كان الاحتياج الى عقل فوق المتوسط للقدرة على خلع المعهود ورفض المشهود وكشف النقاب وخرق عادات الحجاب فكانى أوافقهم على ذلك فان ذلك كذلك وان كان ذلك لنفس الادراك فلا اتفطن لذلك بعد تجديد ما أقول وانرجع الى ما كنا بصدده فليس فى الآية على هذين التفسيرين دليل على ان الهلاك بمعنى ... بعض أصحابنا بجواز العدم دون وقوعه وقد علمت مذهب الكرامية وانه قريب من قول بعض أصحابنا أو هو وقول الشارح وذهب الكرامية الخ مقابل لقوله فقال بعضهم فكان الانسب أن يغير التعبير الى قوله وقال الكرامية لا يقع أو الى قوله وذهب الكرامية الى أنه لا يقع كذا ينبغى أن يقرر هذا المقام ثم أقول ان الحق المبرهن من الاقوال هو ما اقتصر عليه المصنف أى ان العالم قابل للفناء بنفسه ثم انه هل هناك مانع من طرف الفاعل كارادته أو علمه أن لا يفنى أو لا مانع منه وعليه هل يقع أو لا يقع كل هذا فى مجال النظر من ادعى فيه شيأ فعليه البيان والمخالف فى هذا الحكم أى ان العالم قابل للفناء بالمعنى الذى سمعته هم القائلون بان شيأ لا يوجد من العدم الصرف ولا يؤل اليه وان الفناء فى الهيئات والتراكيب وهم الطبيعيون وقوم آخرون فاحفظ هذا ولا تلتفت لما شوش به هنا (قوله فى ههنا تعليلية) أقول المنظور فيه هو المعلوم المتوصل منه الى المطلوب كما يعلم من تعريف النظر والفكر والمعرفة هى المقصود المطلوب فلا يصح أن تكون متعلق النظر فاحتيج الى جعل الفاء للتعليل لا للصلة أى النظر لاجل معرفة الله ومثل هذا قد يستعمل كما فى الحديث الذى ذكره ويحتمل ان فى العبارة توسعا بحذف أى النظر فى محصلات معرفة الله أو مقدماتها أو ما يشبه ذلك (قوله والمراد بمعرفته ههنا التصديق الخ) أقول على تقدير ان المعرفة تطلق على التصديق كما تطلق على التصور لا يصح ان يراد بها اذا أضيفت

ولا يرد عليهم ان ادريس عليه السلام فى الجنة وهى دار الخلود ويلزمهم على هذا قوله اذ لهم أن يقولوا انها دار الخلود بعد استقرار أهل النار وأهل الجنة كل فى مقرهم يوم الحساب وقال الامام حجة الاسلام فى الاحياء الممكن فى حد ذاته هالك دائما وقال فى مشكاة الانوار رقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانية انه ليس فى الوجود الا الله وان كل شئ هالك الا وجهه لا انه يصير هالكا فى وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا وذهب الكرامية الى انه لا يقبل الفناء وان لم يخالفوا فى حدوثه ثم أشار الى مسئلة أخرى بقوله (وعلى أن النظر) أى أجمع أهل السنة على أن النظر وهو الفكر (فى معرفة الله) اى لاجل معرفته ففى ههنا تعليلية كما فى قوله صلى الله عليه وسلم عذبت امرأة فى هرة والمراد بمعرفته ههنا التصديق بوجوده وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية

كيف فضلنا وقد يتعدى بالجار كقوله تعالى أولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض (قوله وأما معرفة
الله تعالى بالكنه الخ) لاتخصص له بذاته تعالى قال الفارابى فى التعليقات الوقوف على حقائق الاشياء
ليس فى قدرة البشر ونحن لانعرف منها الا الخواص واللوازم والاعراض ونحن لانعرف الفصول المقومة
لكل واحد منها الدالة على حقيقته وفى موضع آخر فيها لما كان الانسان لايمكنه أن يدرك حقائق
الاشياء لاسيما البسائط منها بل انما يدرك لازما أوخاصة من خواصه ولما كان الاول أبسط الاشياء
كان غاية مايمكن ان يدرك من حقيقته اللازم وهو وجوب الوجود اذ هو أخص لوازمه (قوله والصوفية)
قالوا حقيقته الوجود المطلق عن كل قيد واعتبار فى الاطلاق ومايحصل فى ذهننا مقيد بقيد واعتبار فلا
يكون ذاته تعالى معقولا وقال الفارابى فى التعليقات الاول بسيط فى غاية البساطة والتجرد متنزه الذات
عن ان تلحقها هيئة أو حاشية أو صفة جسمانية أو عقلية بل هو صريح ثبات على حدة وتجرد وكذلك
الوحدة التى توصف بها ليست شيأ يلحق ذاته بل هو معنى سلبى الوجود وكذلك اللوازم التى توصف بها فيقال
هى من لوازمه وهى خارجة عن تلك الذات وكل ماسواه فانه لايمكن ان يتوهم انه بذلك التجرد انتهى
وبهذا يظهر انه لايمكن ادراك كنهه وأن ماحصل فى ذهننا الايكون فى غاية التجرد والتنزه فى شرح

الى مفرد الا التصور وقد أضيفت فى كلام المصنف الى مفرد وهو الاسم الشريف وليس التصور مرادا فى
هذا المقام فيتعين حمل كلام المصنف على التسمح بارادة ماهو موضع النزاع بينهم وهو النظر لاجل
التصديق بوجوده تعالى ووجوبه وصفاته الكمالية ثبوتية أوسلبية على قدر الطاقة البشرية لانكاف
نفس الاوسعها والتصور وان كان من ضروريات التصديق الا ان ماهو من ضروريات التصديق لايحتاج
الى النظر لما ان التصديق يحتاج الى التصور بوجه ما كصانع للعالم أومدبر له أومايشبه ذلك ومفرداته
من المتعارفات فتركيبانه كذلك فلا يحتاج الى التنبيه على وجوب النظر فيه واما معرفته التى هى تصور
بالكنه والحقيقة فذلك غير واجب أيضا لا شرعا ولا عقلا فانه لم يقع لاحد وط عند المحققين وعدم وقوعه
لاحد دليل انه عسر الحصول وطريقه غير ممهد حتى تتطابه عوالى العقول فضلا عن دوانيها ومثل هذا لم
يعرف التكليف به وان جاز عند بعض أصحابنا بل قال بعض أرباب النظر بامتناع معرفة الله تعالى
بالكنه والحقيقة كحجة الاسلام الغزالى وامام الحرمين والصوفية والفلاسفة ولم يطلع الشارح على
دليل من هؤلاء المانعين على مدعاهم سوى دليل ذكره أرسطو فى كتاب له يسمى عيون المسائل قال انه كما
يعترى العين عند التحديق فى جرم الشمس كدرة وظلمة لتراكم الضياء وضعف الباصرة تمنعها عن تمام
الابصار كذلك يعترى العقل عند ارادة اكتناه ذات الله تعالى أى ادراكها باءلكنه حيرة ودهشة تمنعه
عن اكتناهه وهذا كلام خطابى لان مقدماته من المتعارفات لا الضروريات ولانه تمثيل يفيد التقريب
دون اليقين بل شعرى لما فيه من التشبيه التخييلى المؤثر فى النفوس الحاجب لها عن استطلاع الحقائق
وقد يذهب وهم واهم يستدل من طرف المانعين بان ادراك الشئ اما أن يكون بالبداهة أو بالكسب وما
بالكسب اما أن يكون بالحد تاما أو ناقصا أو بالرسم كذلك وكل ذلك باطل فان حقيقته تعالى ليست بديهية
بالضرورة والرسم باقسامه لايفيد الكنه بل الوجه والحد ممتنع لاحتياجه الى الذاتيات والحق تعالى
بسيط لاتركيب فيه بوجه وهذا الاستدلال ضعيف ووجه ضعفه ظاهر لان الحد انما يستلزم التركيب
العقلى لا الخارجى والتركيب العقلى فى ذاته تعالى لم يقم دليل على استحالته فالبساطة العقلية ليست
بواجبة لذاته تعالى فيجوز أن يكون بسيطا فى الخارج مركبا فى العقل فيحد بلا مانع وقولكم الرسم لايفيد
معرفة الكنه وانما يفيد معرفة الوجه لم يقم دليل على كليته وانه لايفيد الكنه فى جميع المواد ولم لايجوز
أن يكون تصور الشئ بالوجه مستلزما لتصوره بالكنه بان يكون بين وجه الشئ وحقيقته تعلق مخصوص
بحيث يستلزم تصور أحدهما تصور الآخر وقولكم حقيقته تعالى ليست ببديهية غير مسلم فان عدم

وأما معرفة الله تعالى
بالكنه فغير واقع عند
المحققين ومنهم من
قال بامتناعه كحجة
الاسلام وامام الحرمين
والصوفية والفلاسفة ولم
أطلع على دليل منهم على
ذلك سوى ماقال ارسطو فى
عيون المسائل انه كما تعترى
العين عند التحدق فى جرم
الشمس ظلمة وكدرة
تمنعهما من تمام الابصار
كذلك تعترى العقل عند
اكتناه ذاته حيرة ودهشة
تمنعه من اكتناهه

التعرف واما علم القلب بحقيقته تعالى فنفاه جمع من المتكلمين وعليه جماهير الصوفية والفلاسفة ونقل عن كثير من المتكلمين اثباته قالوا لان وجوده معلوم وهو عين حقيقته ومنع العلم بوجوده الخاص

البداهة ان سلم بالنسبة الى شخص لا يسلم بالنسبة الى بقية الاشخاص وعموم عدم البداهة يحتاج الى دليل اذ ربما نقع بداهة كنناه الذات لمن هذب نفسه بالعمل على الشريعة الصحيحة وجردها عن كدورات الاخلاق البشرية التي تقتضيها النشأة العنصرية وأزال عنها العوائق الجسمانية المانعة لها من دخول الحضرة القدسية فالحاصل انه لا دليل على امتناع اكتناه ذاته تعالى واما عدم وقوعه فلانه لم يصل الينا ممن تقدمنا خبر بوقوعه لاحد وهذا انما يفيد عدم علمنا بالوقوع بل فى الاحاديث مايدل على انه لم يقع لنبينا وهو أكمل المخلوقات فعدم وقوعه لغيره أولى فقد قال صلى الله عليه وسلم سبحانك ماعرفناك حق معرفتك أشار بالسبحان الى أن عدم المعرفة لغاية تنزهه وتقدسه عن ملاغات عالم الامكان وقال تفكروا فى آلاء الله ومخلوقاته ولا تفكروا فى ذاته تعالى فانكم لن تقدروا قدره أى ان تفكرتم فى ذلك فما عظمتموه تعظيما يليق بجنابه وقال الصديق * العجز عن درك الادراك ادراك * الدرك بفتح الراء القعر والمراد به هنا الغاية مجازا أى الاعتراف بالعجز عن بلوغ غاية ادراك الذات ادراك للذات بوجه تختص به وتمتاز به عن سائر الحقائق وقد زاد المرتضى على كلام الصديق والبحث عن سر الذات اشراك أى البحث عن حقيقة الذات اشراك فان من طلب حقيقتها فقد ظنها ممكنة فقد كان معتقدا بألوهية ممكن لا واجب وهذا كلام يدل على عدم وقوعه ويشير الى عدم جوازه لكن بغير برهان هذا تقرير ما للشارح

بقى لنا مع الشارح كلام أولا قوله لم أطلع على دليل من المانعين على ذلك قد برهن الصوفية على ذلك بان مرتبة الذات هى مرتبة لا بشرط شئ المنزهة عن كل قيد حتى عن قيد الاطلاق وهى مرتبة العماء واللاهوت التى لا اسم فيها ولا رسم وكل ما أتى عليه التقييد فهو ممكن من الممكنات وتنزل من تنزل الذات وما اكتنهته عقولنا فهو مما تصورت به نفوسنا فهو معرض لكثير من الاعتبارات والتقييدات فهو ممكن وليس بحقيقة الذات وهذا ضرورى وبغير ذلك وبرهن الشيخ أبو نصر الفارابى من الفلاسفة على ذلك فقال ان علمنا بحقيقة من الحقائق موقوف على العلم بجميع لوازمها حتى غير العرضى من الذاتى وتحصر كل منهما وذلك غير ممكن فانا الى أى حد وصلنا يحكم العقل بجواز ذاتى غير ما علمنا لم نصل اليه حكما حقيقيا او جوازا واقعيا فعلمنا بحقيقة من الحقائق محال فعلمنا بحقيقة الواجب محال بالاولى وانما ندرك الاشياء بالخواص واللوازم وقال لما كان لا يمكن الانسان أن يدرك حقائق الاشياء خصوصا البسائط منها وانما يدرك منها اللوازم والخواص وكان الحق الاول أبسط البسائط كان ما يمكن أن يدرك من حقيقته اللازم وهو وجوب الوجود وبرهن بغير ذلك وكثير منهم قد برهنوا على هذا المطلب لو اوردناها لهم لطال وثانيا قوله فى انتقاد دليل ارسطو انه ظنى بل شعرى نقول انه برهان يقينى قطعى لمن تدبر وذلك لانه يريد أن الباصرة كما اعتراها الكدورة والظلمة لتحديقها لما هو أغلب عليها من الاضواء وأقوى مما تقبله كذلك المعلول المقيد بقيد الامكان اذا انتهض لان يدرك المطلق الحقيقى المنزه عن عارية النقص تحير فى ذلك واندحر راجعا العله بان المعلولية تقضى على المعلول بان لا يدرك حقيقة العلة لاستحالة أن يتمثل الناقص بحقيقة الكامل والممكن بحقيقة الواجب اذ يكون الكامل فى الناقص والواجب فى الممكن أو نفسه تدبر والتمثيل للتقريب وثالثا ما أورده على ما قد يستدل به الذى ذكره أقول وقوله البساطة العقلية محتاجة الى البرهان غفلة عما حققوا فى نفسه ان الجنس والمادة والفصل والصورة متحدات بالذات والتغاير بالاعتبارات العقلية فكل ماله جنس وفصل فله مادة وصورة خارجيات فيكون مركبا فالتركيب الذهنى مستلزم للتركيب الخارجى وما ذكره وتبعه عليه ناصر ومن أن الحال انما هو التركيب الخارجى لاحتياج الكل للجزء فى الخارج المستدعى للامكان أما التركيب الذهنى من الامور الانتزاعية المستدعى للاحتياج

الذى هو عين حقيقته انتهى وهذا يدل على ان مرادهم الامتناع الوقوعى (قوله وهو كارى كلام خطابى الخ) لان مقدماته ظنية بل خيالات محضة ولعل تصوير القائل بذلك تصوير المعقول بالمحسوس لا اثباته (قوله لان البساطة العقلية تحتاج الى البرهان) قال الشارح المدقق رحمه الله فى رسالة اثبات الواجب نقلا عن المعلم الاول ان وجوب الوجود لا يقبل القسمة الى أجزاء القوام مقدارياكان أو معنويا والا لكان جزء من أجزاء وجوده اما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهو أقدم بالذات من الجملة فتكون الجملة أبعد من الوجود وهذا كلامه يعنى ان العقل يحكم بتقدم الواجب على كل ممكن وتأخر الكل عن كل جزء فلو كان لواجب جزء ممكن لزم تقدم الكل أو تأخره فان قلت الجزء التحليلى ليس مقدما على الجملة بل هو متأخر عنها ضرورة أن الشئ ما لم يكن لم يمكن تقسيمه وتحليله الى أجزائه وما لم يحلل ولم يقسم اليه لم يحصل الجزء التحليلى قلت ذات الجزء التحليلى مقدم على الجملة وان كان وصف الجزئية متأخرا وتوضيحه ان الاجزاء العقلية أجزاء يقسم العقل الشئ اليها مثلا يقسم الانسان حيث يكون انسانا وهو الخارج الى الحيوان والناطق فهو فى الخارج حيوان ناطق لكنهما ليسا جزأين يحصل الانسان من تركيبهما بل جزآن يقسم العقل الانسان اليهما بضرب من التقسيم فذات الجزأين حاصل قبل التقسيم لكنهما حينئذ أمر واحد هو ذلك الشئ وذات كل واحد منهما بعض من أمر واحد بعضية بحسب اعتبار العقل وبعمله وليس واحد منهما أمرا على حدة وحصوله بعض من حصول ذلك الامر بحسب حكم العقل وبعد تقسيم العقل اياه تتصف ذوات الاجزاء بصفة الجزئية ويتكثر ذلك الواحد ضربا عقليا من التكثر وقال فى التعليقات ان واجب الوجود لا يجوز ان تكون لذاته مباد تجتمع فيقوم منها واجب الوجود لا اجزاء كمية ولا اجزاء حد وقول سواء كانت كالمادة والصورة او كانت على وجه آخر بان تكون أجزاء القول الشارح بمعنى رسمه يدل كل واحد منها على شئ هو فى الوجود غير الآخر بذاته وذلك كل ان ما هذا وصفه فذات كل جزء منه ليس هى ذات الجزء الآخر ولا ذات المجتمع فاما ان يصح لكل واحد من أجزائه وجود منفرد ولا يصح للمجتمع وجود دونها فلا يكون المجتمع واجب الوجود أو يصح ذلك لبعضها ولكنه لا يصح للمجتمع وجود دونه فالم يصح له من المجتمع والاجزاء الاخرى فليس واجب الوجود بل واجب الوجود هو الذى يصح وان كان لا تصح مفارقته للجملة فى الوجود ولا للجملة مفارقة الاجزاء وتعلق وجود كل بالآخر فليس شئ منها واجب الوجود انتهى ومما نقلنا ظهر ان المقصود نفى الاجزاء التى بها قوامه واما الاجزاء الانتزاعية التى ليس بها قوامه فانما هى سبب لوجوده فى الذهن فاللازم من ثبوتها للواجب تعالى احتياجه فى الوجود الذهنى اليها وذلك لا يقدح فى كونه واجب الوجود فى التعليقات أجزاء حد البسيط تكون أجزاء حده لا قوامه وهى شئ يفرضه العقل وما فى حد ذاته فلا

الذهنى فلا ضير فيه اذ المحظور احتياجه فى الوجود الخارجى فغلط فان المنتزع لا بد له من منشأ الانتزاع واذ كان الشئ بسيطا من جميع الجهات فانى للعقل أن يجعله كثيرا متعددا ان هذا الا محض الاختراع الذى لا منشأ له فى الخارج أصلا فلا يكون مما نحن فيه فى شئ بل الحق ان العقل لا ينتزع المتعدد الا من متعدد والبسيط لا ينعكس منه على الذهن مركب فان الخارجى حقيقة الذهنى والذهنى صورته منطبق عليه والمركب لا ينطبق على البسيط ولا العكس والانكار العلم جهلا فالتركيب الذهنى انما يكون منشؤه التركيب الخارجى فالاحتياج فى أحد الطرفين يستلزم الاحتياج فى الآخر وأما حديث البداهة فلا معنى له بعد طول الحيرة وغموض المطلب وخفاء السبيل على الاولين والآخرين والقدماء والمحدثين وقوله فربما الخ فيه انه قد أجمع المحققون من أهل الشرائع على ان الذكر للفكر وجميع العبادات من قبيل الذكر فمن هذب نفسه بالشرائع الصحيحة فقد زاد فكره عن فكر غيره لكثرة ذكره المستلزم لفكره فقدماته أكثر فمن أين له البداهة بعد التهذيب والحق ان ادراك حقيقة البارى تعالى غير ممكن لما سمعت من الادلة ولا دلة

وهو كارى كلام خطابى بل شعرى وقد يستدل على امتناعها بان حقيقة الله تعالى ليست بديهية والرسم لا يفيد الكنه والحد ممتنع لانه بسيط ووجه ضعفه ظاهر لان البساطة العقلية تحتاج الى البرهان وعدم افادة الرسم الكنه ليس كليا اذ لا دليل على امتناع افادته الكنه فى شئ من المواد وعدم البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص يحتاج الى الدليل فربما يحصل بالبداهة بعد تهذيب النفس بالشرائع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية والاحاديث الدالة على عدم حصولها كثيرة مثل قوله صلى الله عليه وسلم سبحانك ما عرفناك حق معرفتك وتفكروا فى آلاء الله ولا تفكروا فى ذات الله فانكم لن

جزء له وقال الشارح في شرح الهياكل وحاشية شرح التجريد ما حاصله انه لو كان له جزء عقلي والجزء
العقلي موجود في الخارج عند المحققين غايته ان وجوده متحد بوجود الكل يلزم ان تكون حقيقته غير
الوجود لكنه قد ثبت في موضعه كونها عين الوجود وفيه بحث اذ يجوز أن يكون مفهومان متغايران
يكون المؤلف منهما عين الوجود وقال أيضا في حاشية الحاشية لو تركب الواجب في العقل فان كان كل
من الجزأين عين وجوده كان الواجب متعددا ولم يصح حمل أحد الجزأين على الآخر ولا على الكل
وان كان أحدهما فقط عين وجوده كان هو الواجب فلا تركيب فيه وان كان كلاهما غير الوجود كان
الواجب ممكنا ويمكن جعل المحذور في جميع الشقوق امتناع الحمل الذاتي كما لا يخفى على الفطن أقول انه
مع ابتنائه على أن مغايرة الوجود تستلزم الامكان يرد عليه ان صحة الحمل تقتضي الاتحاد في مطلق الوجود
أعني في الموجود به وترتب الآثار لا الاتحاد في الحقيقة فيجوز أن يكون الواجب بسيطا في الخارج بقسمة
العقل ويحلله الى جزأين كل منهما متحد معه في الموجود به وترتب الآثار فاللازم أن يكون حقيقة
الوجود مركبا من أمرين يتحدان معه في ترتب الآثار عليه فيصح الحمل ولا يلزم تعدد الواجب حيث لم
تكن الاجزاء عقلية وهل النزاع الا فيه (قوله العجز عن درك الادراك) في القاموس الدرك أقصى قعر
الشيء يعني ان العجز عن غاية ادراكه تعالى ينشأ من كمال الادراك فانه لا يحصل الا بعد ادراك كمال ذاته
وصفاته وجعل العجز عين الادراك مبالغة او المراد ادراك العجز عن نهاية الادراك ادراك (قوله وقد ضمنه
المرتضى) والتضمين ان يأتي كلام الغير في اثناء كلام نفسه من غير ان يعلم انه من كلام الغير (قوله
والبحث عن سر كنه الذات اشراك) أراد الشرك الخفي الذي أشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم الشرك
يجري في أمتي كدبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء وذلك ان البحث عن كنه
الذات منهي لقوله عليه السلام لا تفكروا في ذاته تعالى فالبحث عن كنه ذاته اتباع للهوى واتباع الهوى

تقدروا قدره قال أبو
بكر الصديق العجز عن درك
الادراك ادراك وقد ضمنه
المرتضى كرم الله وجهه
فقال
العجز عن درك الادراك
ادراك
والبحث عن سر كنه الذات
اشراك
(واجب شرعا)

أحرى ولما تشهد به لوائح الكتاب والسنة (قوله واجب شرعا الخ) أقول أي النظر لتحصيل معرفة
الله تعالى قد ثبت وجوبه بالشرع لما ورد في الآيات والأحاديث من الوعيد على تركه ولا وعيد
على ترك غير الواجب فالنظر واجب أي يعاقب تاركه العقاب المذكور في لسان الشرع ويثاب
محصله الثواب المذكور فيه وهذه قضية مجمع عليها بين المسلمين من أشاعرة ومعتزلة وغيرهم بقي النزاع
في انه هل ثبت من طريق العقل أيضا الوجوب بهذا المعنى فذهب الاشاعرة الى انه لم يثبت ذلك من
طريق العقل فان علم مثل هذا الثواب وهذا العقاب مما لا يهتدي اليه العقل بمقدماته بل لا بد فيه من
مخبر صادق وهو النبي فان علم الامور الاخروية كالجنة والنار وما فيهما من النعيم والعذاب لا تكتسب
بطريق النظر بل لا بد فيها من الحس أو الاخبار كما هو ظاهر وان لم يعلم المترتب فكيف يعلم ترتبه
على شيء ولا سبيل لعلم ترتب هذا الثواب وهذا العقاب الا الاخبار وأما ان النظر والفكر في العالم
لتحصيل الحقائق على الوجه الحق في الواقع على قدر الطاقة البشرية واجب أي يمدح فاعله ويذم تاركه
وان الواقف على الحقائق المستبصر بنور المعرفة منعم بعلمه وان الجاهل معذب بجهله فذلك مما يمكن
للعقل ان يدركه بمقدماته بل قد وقع ذلك لكثير كما وقع لحكماء اليونان وغيرهم بل وكذلك سائر الاخلاق
يمكن للعقل الاستقلال بادراك انها كمال يمدح صاحبه أو نقص يذم صاحبه وذلك بالنظر فيما يترتب عليها
من المصالح والمفاسد البدنية أو النفسية الروحية بل وجوب النظر بهذا المعنى لمعرفة ما فيه الصلاح
والفساد ليحصل الاول ويجتنب الثاني مما جبل عليه نوع الانسان وفطر عليه بل مطلق استحصال
المعلومات ومن ثم كانت حجج الانبياء قائمة على المعاندين واندفع الافحام عنهم اذ بهذا الوجوب المعلوم لديهم
عقلا يلزمون بالنظر في براهين النبوة وبالنظر في براهين النبوة يحصلون علم ما جاءت به النبوة من لسان
النبوة بعد التصديق بها الحاصل بتلك البراهين ومما جاءت به النبوة ان النظر لمعرفة الله تعالى واجب

اشراك واضافة السر الى الكنه بيانية (قوله لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله الخ) فقد أمرنا بالنظر الى آثار رحمة الله وهو يوجب العلم بوجوده ووجوبه وعلمه وقدرته وارادته لكونها محدثة متقنة (قوله هناك) أى فى آيات الامر بالنظر (قوله واجب عقلا) مذهب المعتزلة مركب من اثبات الوجوب العقلى ونفى الوجوب الشرعى بناء على لزوم الدور كما ان مذهب الاشاعرة اثبات الوجوب الشرعى ونفى الوجوب العقلى لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الا ان المقصود ههنا اثبات الجزء الثبوتى من كلا المذهبين ولذا لم يتعرض لدليل النفى من كلا الفريقين (قوله ومقدمة لواجب المطلق) أى غير المقيد

يثاب عليه ويعاقب عليه كما جاء فى الشرع فلم يتوقف التصديق بالشرع على وجوب النظر بالشرع بل الوجوب العقلى بمعنى ان تحصيله كمال وتركه وبال كان فى الزام النظر فاندفع ما قال المعتزلة من انه لو وجب النظر شرعا للزم افحام الانبياء لتوقف علمه بوجوب النظر على ثبوت النبوة عند الناظر وثبوت النبوة عنده متوقف على النظر والنظر متوقف على انبعاث نفسه اليه وانبعاث نفسه اليه متوقف على علمه بوجوبه عليه فقد توقف ثبوت النبوة عنده على علمه بوجوب النظر وقد كان علمه بوجوب النظر متوقفا على ثبوت النبوة عنده هذا خلف فلا يتمكن نبى من الزام النبوة لشخص من الاشخاص وحاصل الدفع ان انبعاث النفس الى النظر ليس متوقفا على الوجوب الشرعى بمعنى ترتب الثواب المخصوص والعقاب المخصوص بل يكفى فيه الوجوب بمعنى ترتب الكمال والخير على تحصيله والنقص والشر على تركه وهذا ظاهر فقد ثبت ان وجوب النظر بمعنى ترتب الثواب والعقاب المذكورين فى لسان الشرع انما يعلم من طريق الشرع فقط اذ لا مجال للعقل فيه بل وكذلك سائر الاعمال والاخلاق (قوله ويل لمن لاكها بين لحييه الخ) أى ويل لمن قرأ هذه الآيات وجعلها بمنزلة الاكل بلوك به لسانه ولم يتفكر (قوله وعند المعتزلة واجب عقلا الخ) أقول قال المعتزلة ان النظر فى معرفة الله تعالى واجب عقلا أى ان للعقل ان يستقل بعلم تحتمه ولزومه ولو لم يأت به شارع وذلك ان العقل حاكم بمقدمة هى ان شكر المنعم واجب بحيث ان من لم يشكر من أنعم عليه يستحق الذم وان يسلب هذا المنعم نعمته عنه ويحله منه محل الغضب والانتقال وشكر المنعم لا يتصور من الشاكر الا بعد معرفة المنعم ومعرفته انما تكون بالنظر فالنظر مما يتوقف عليه المعرفة التى يتوقف عليها الشكر الذى هو واجب فالنظر مما يتوقف عليه الشكر بالواسطة وما توقف عليه الواجب المطلق فهو واجب فالنظر واجب وكل ذلك احكام عقلية فوجوبه عقلى وقيد الواجب بالمطلق احترازا عن الواجب المقيد كالزكاة المقيدة بملك النصاب فانه لا يجب تحصيل النصاب لتحصيل الزكاة بخلاف مثل شكر المنعم وعبادته فان ذلك مما يجب على الشخص من حيث هو سليم الآلات كامل العقل بدون قيد آخر فما يتوقف عليه مثل هذا الواجب فهو واجب التحصيل عند القدرة وأقول هذا استدلال بارد أما أولا فلان مقدمته الاولى ليست برهانية بل هى خطابية مشهورة وأما ثانيا فانهم ان أرادوا ان العقل حاكم بان شكر المنعم واجب بمعنى انه يترتب عليه الثواب والعقاب المذكوران فيما سبق أى بمعنى ما جاء فى لسان الشرع فلا نسلم هذا فان العقل ليس له سبيل ان يعلم هذه الامور حتى يعلم ترتبها على شئ أو عدم ترتبها عليه كما علمت مما مر وان أرادوا ان العقل حاكم بان الشكر واجب بمعنى انه حسن ولازم يمدح عليه ويذم على تركه فلا نزاع فى أن مثل هذا يمكن ان يعلم بطريق العقل فليكن النظر واجبا بهذا المعنى ولا ضير فيه وثالثا ان العقل يحكم بان فقيرا لو وجد فى سبيله قرطاسا من الذهب ولا يعلم من أين هذا ولا من أتى به فلا يجب على هذا الفقير ان يفتش عمن أتى به حتى يسدى اليه نفعا أو شكرا ولو انه قابل هذا المحسن بالاساءة لا يذم لعدم علمه بانه محسن ولو أن المحسن سلب احسانه عنه مع علمه بأنه لا يعرفه كان سفيها اذ لم يخبره بانه المحسن بل هذا الصنع دليل على ان المحسن غير طالب للمقابلة بالشكر ولو كان طالبا لذلك ولم يظهر نفسه فقد سفه نفسه ومن لا يعلم له الها ولا خالقا ولم يدر ان للعالم صانعا

لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله وقل انظروا ماذا فى السموات والارض ولقوله عليه الصلاة والسلام حين نزل ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الالباب ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها والامر ههنا للوجوب لانه عليه الصلاة والسلام أوعد بترك الفكر فى دلائل معرفة الله تعالى ولا وعيد على ترك غير الواجب وعند المعتزلة واجب عقلا لان شكر المنعم واجب عقلا وهو موقوف على معرفة الله ومقدمة الواجب المطلق واجب وهو مبنى على قولهم بالحسن والقبح العقليين وسيأتى ابطاله

أو يمكن اثباته على مذهب الاشاعرة بان عبادة الله تعالى واجبة بالاجماع ولا تتصور العبادة بدون معرفة المعبود فمعرفة الله تعالى مقدمة الواجب المطلق فتكون واجبة ولما توقفت على النظر يكون النظر أيضا واجبا فان قلت قد ذهب بعض الائمة كالامام الغزالى والامام الرازى فى بعض تصانيفه الى ان وجود الواجب بديهى فلا يحتاج الى النظر قلت دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص فى محل المنع ولئن سلم فالنظر فى سائر صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها يكون واجبا فانها ليست بديهية بلا ريب ولعل الحق ان النظر انما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فمن يكون مستغنيا بفطرته عن النظر فى بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر فيه نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من ازالة الشبه والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وقد ذكر الفقهاء أنه لا بد أن يكون فى كل حد من مسافة القصر شخص متصف بهذه الصفة ويسمى المنصوب للذب والمنع ويحرم على الامام اخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة الغدوى عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام التى تحتاج اليها العامة والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل وعمر فيه مرابط الجهل وتصدر فيه لرياسة أهل العلم والتمييز بينهم من عرى عن العلم والتمييز متوسلا فى ذلك بالحوم حول الظلمة والانخراط فى سلك اعوانهم وخدامهم والسعاية الباطلة سعيا لتحصيل مرامهم خذلهم الله تعالى ودمرهم تدميرا وأوصلهم قريبا الى جهنم وساءت مصيرا

بالمقدمة كالزكاة الموقوفة على النصاب فانه لا يجب تحصيل النصاب بوجوبها (قوله ان عبادة الله واجبة) لم تظهر لى فائدة توسيط العبادة فان معرفة الله أيضا واجبة باجماع المسلمين (قوله المنصوب للذب) أى الذى نصب لرفع مطاعن الطاعنين وحفظ حوزة الاسلام (قوله مسافة الغدوى) الغد

من أصله ولم يشهد الاحسان والاساءة الا من بنى نوعه وكان محصلا لرزقه من صنعته وكسب يده فكيف يجب عليه شكر أو عبادة أو معرفة الا من طريق ما يرى ان تحصيل العلم كمال ومن أعظم الكمالات علم مبدا العالم وما يشبه ذلك بل لو علم صانعه وخالقه وانه الرازق لم يجب عليه شكره الا بايجاب منه وايذان بأنه يطلب منه ذلك كيف وهو لا يعلم ماذا يليق بذلك المنعم من أنواع التعظيم والشكر فربما كان ما ظنه شكرا كفرا فلا بد فى ذلك من معلم صادق يخبر بما يرضاه ذلك المنعم من أنواع الشكر على ما علمه فلا سبيل الى ذلك الا طريق الشرع الشريف (قوله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة الخ) أقول قد بين فيما سبق ان النظر لمعرفة الله واجب بالكتاب والسنة وأراد ان يبين انه يمكن الاستدلال عليه بالاجماع أيضا وهو أيضا دليل شرعى فقال ان عبادة الله تعالى من صلاة وصوم وذكر واجبة باجماع الامة ومن المعلوم ان العبادة انما تتصور عبادة بعد معرفة المعبود فمعرفة المعبود مقدمة هذا الواجب المطلق المجمع عليه فهى واجبة بالاجماع أيضا ولما كان النظر مقدمة لها وجب أيضا بما وجبت به فالنظر واجب بالاجماع فقد علم ان النظر واجب بالكتاب والسنة والاجماع فلا يجوز انكار وجوبه (قوله ولعل الحق الخ) أقول قد يقع الاشتباه بين العلم اليقينى الحاصل من سرعة الانتقال الملحق ببديهة الفطرة بحيث يكون من قبيل قضايا قياساتها معها أو من قبيل الحدس وبين ما تتعوده النفوس من عقائد الآباء والامهات والعشائر فانه قد يدعى فيه البداهة كما هو دأب أرباب الكسل والجهالة ويظهر ذلك بالامتحان للنفس فان عرض عليها النقيض واستنفرت منه بمجرد الالتفات بدون ان تلاحظ السبب فذلك هو التعود وان كان بلحاظ السبب الحقيقى فذلك هو الفطرة السليمة فاياك اياك ان تجعل العجز فطرة (قوله مسافة الغدوى) بالغين المعجمة من الغداة أى البكرة وهى مسافة يقطعها المسافر ذهابا وايابا فى يوم واحد (قوله والى الله المشتكى الخ) قال الكلنبوى فى حاشيته على هذا الكتاب قيل ولعمرى انه أفضل من زماننا فنحن أحق بهذا المشتكى أقول الحمد لله تعالى والشكر له على ما أغنانا عن الشكاية اذ جميع هذه الشكايات لعلة ترتب المطالب الدنيوية على العلوم والمعارف وذلك زمان كانت تعد فيه العلوم والمعارف من الكمالات وقد انتهينا الى زمان تعد العلوم والمعارف من المعايب فلا ترتب فلا شكاية انتهى وأنا أقول قد غبن الشارح والحواشى أهل زمانهم وكسفوا شمس آفاقهم فان أزمنتهم وأمكنتهم كانت العلوم فيها منتشرة والعلماء بعلومهم مفتخرة وكان للسان ان يتكلم وللجاهل ان يتعلم وقد انتهينا الى زمان يفتخرون فيه بالجهالة ويشيدون بشؤون الضلالة ويحكمون بكفر من طالع كتب الكلام ويستنفرون من تقرير عقائد الاسلام ورفع أستار الاوهام ودفع شبه الملحدة اللئام قد عكفوا على عادات بالية وهذيانات من التحصيل خالية يفنون آجالهم سدى ويصدون عن طرق الهدى حادوا عن طرق السلف الصالحين واتخذوا سبيلا غير سبيل المؤمنين كلما هو انوار الهيا بادروا الى اطفائه وعدوه شيأ فريا أو هدوا سننا مرضيا استدبروه ونبذوه وراءهم ظهريا ولو انى كشفت سيئ أحوالهم لعجبت البشرية من قبيح أفعالهم ولكن الشكوى الى الله ليس فى زماننا أذن تسمع ولا قلب يجزع فان كنت على شئ من العلم فاتخذ لك قبرا والا أو جهولا ضربا وأقمولا حجرا فان الاكابر فى هذا الباب أصاغر والبدع لديهم شعائر فلا حول ولا قوة الا بالله وتغيير هذا الحال انما يكون بتأييد الله ولا

فان قلت ان النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعين كانوا يكتفون من العوام بالاقرار باللسان والانقياد لاحكام الشرع ولم ينقل عن أحد منهم انهم كلفوا المؤمنين الاستدلال فكيف ومنهم من أسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه في هذه الحالة لم يظهر له دليل دال على وجود الصانع وصفاته قلت انهم لم يكلفوا بالنظر أول الامر بل كلفوهم أولا بالانقياد والاقرار ثم علموهم ما يجب اعتقاده في الله وصفاته وكانوا يفيدونهم المعارف الالهية في المحاورات والمواعظ والخطب على ما تشهد به الاخبار والآثار غاية الامر أنهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعين وقرب الزمان بزمانه عليه الصلاة والسلام كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه الذي ينطبق على القواعد المدونة ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الاجمالية بحيث لم تكن الشبه والشكوك متطرقة الى عقائدهم بوجه من الوجوه والحاصل انهم كانوا موقنين بالمعارف الالهية ويرشدون غيرهم الى طريق تحصيل اليقين بوجوه شتى حسبما تقتضيه استعداداتهم قال الاعرابي حين سئل البعرة تدل على البعير وأثر الاقدام على المسير أفسماء ذات ابراج وأرض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير وقال بعض العارفين حين سئل بم عرفت ربك عرفته بواردات عجزت النفس عن عدم قبولها قال جعفر الصادق رضي الله عنه عرفت الله بنقض العزائم وفسخ الهمم وأنت اذا تأملت وأحطت بجوانب الكلام علمت ان الاشتغال بعلم الكلام انما هو من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض عين هو تحصيل اليقين بما يثلج به صدره وتطمئن به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا ثم اختلف علماء الاصول في أول ما يجب على المكلف فقال الاشعري هو معرفة الله تعالى اذ يتفرع عليها وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقال المعتزلة والاستاذ أبو اسحق الاسفرايني هو النظر فيها اذ هي موقوفة عليه وقيل هو الجزء الاول من النظر وقال امام الحرمين والقاضي أبو بكر وابن فورك هو القصد الى النظر لتوقف الافعال الاختيارية واجرائها على القصد والنظر فعل اختياري قلت على ما ذكروه يلزم ان يتوقف القصد لكونه فعلا اختياريا على القصد وهكذا فيلزم الدور أو التسلسل والتحقيق أن الافعال الاختيارية تنتهي الى الارادة

البكرة واصله غدو يقال غدى وغدوى كذا في القاموس ومسافة الغدوى هي التي يمكن للمبكر اليها الرجوع الى بيته ليلا (قوله فيلزم الدور أو التسلسل) فيه انه يجوز أن يكون قصد القصد عينه بمعنى ان كل

تبطل الكلام فان القوم لئام (قوله فان قلت ان النبي الخ) أقول ما ذكرت من أن تفصيل الدلائل واجب كفاية ويحرم على الامام اخلاء مسافة القصر منه وان كل أحد يجب عليه النظر فيما لم يكن بديهيا عنده لو كان حقا لكان النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه أولى أن يكونوا على هذا الامر مع أنهم كانوا يكتفون من العوام بالاقرار باللسان والانقياد والاحكام الظاهرة ولم ينقل عن أحد منهم انه كلف المؤمنين بالنظر والاستدلال في شيء من المطالب أصلا خصوصا وقد كان منهم من يؤمن تحت ظل السيف ويقبلون ذلك منه بدون تكليف بزائد مع ان السيف لا يدخل الايمان في القلب ولا يحصل اليقين الذي لا يحتمل القلب وحاصل الجواب ان الآيات والاحاديث الدالة على وجوب الفكر والنظر لا تكاد تحصى ومن المعلوم ان الفكر انما هو لتحصيل المعارف ليس الا وليس كل أحد يتمكن من النظر والاستدلال على الوجه الاصوب فيجب ان يقام لهذا الامر من يقوم به على وجه الاتقان والتفصيل وأخذ ذلك منه لا للتقليد بل للتسهيل وانما لم يكن ذلك في زمن النبي وأصحابه لان الهمة اذ ذاك كانت في جمع كلمة الاتفاق على أمر واحد وان بحسب الظاهر وقطع دابر القاطعين لطريق الله المبارزين بالكفر والجحود ثم بعد أن اتحدوا في الكلمة أخذ الرؤساء رضي الله عنهم يبينون طريق اليقين في خطبهم ومواعظهم ومحاوراتهم في مجالسهم ونحو ذلك فان الاشتغال بنشر العلوم اذ ذاك وتدريسها كان يقلل جمعية المقاتلين ويحتاج الى ثروة لم تكن اذ ذاك للمؤمنين فلما استقر أمر الاسلام وكثر جمعه وانتشر بين الخاص والعام وذهب من كانت تربيتهم بالكلام احتيج الى نشر العلوم والمعارف لعدم المربي العارف ولعزة الاسلام وكثرة المؤمنين استغنى عن كثير من النفوس والاموال لاجل ذلك وأيضا كان الناس في زمن النبي وأصحابه مؤيدين بالفيض الالهي لقربهم من أنوار النبوة وأما بعد ذلك فقد حصل الوهن في الامر واستولت الغفلة وانفتح باب الشر فاحتيج الى ذلك وهنالك أسباب أخر لا نذكرها خوفا من شوائط الجاهلين وحاصل الكلام ان الواجب العيني هو اليقين من أي طريق أخذ وقد كان ذلك حاصلا في زمن النبي وأصحابه وانما احتيج الى طريق التفصيل بعد ذلك لردع المعاندين مخافة على عقول القاصرين ومثل هذا يجب كفاية خصوصا في زماننا هذا الذي قد قام فيه القسيسون على ساق وأخذوا يدعون الناس الى التنصر في الاسواق وأخذت كلمة الكفر في الطغيان ووهت من كلمة الحق أركان (٢) والناس عن هذا غافلون فانا لله وانا اليه راجعون فنسأل الله تعالى ان يؤيد هذا الدين بروح المعرفة وان يقطع دابر أرباب الجهالة والسفه (قوله ثم اختلف علماء الاصول الخ) أقول اختلف علماء الاصول في أول واجب يجب على المكلف تحصيله بحيث لا يسوغ له العقل أو الشرع ان يحصل شيأ

(٢) (كان هذا من فوق ثلاثين سنة)

ماسوى القصد يعني تعلق الارادة يحتاج فى كونه مقصود الى تعلق لارادة واما تعلق الارادة فلا يحتاج الى ارادة أخرى ولعل هذا مراد من قال ان الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا يحتاج الى قصد آخر ولو سلم فلزوم التسلسل فى التعلقات استحالته ممنوعة لكونه فى الامور الاعتبارية (قوله والارادة تنتهى الى أسباب غير اختيارية) هذا انما يتم اذا كانت الارادة عبارة عن ميل يعقب اعتقاد النفع كما ذهب اليه المعتزلة اما اذا كانت عبارة عن صفة ترجح أحد المقدورين وتخصص وقوعه فى وقت دون وقت كما هو مذهب الاشاعرة فلا يتم فانها ترجح أحد المتساويين بل المرجوح من غير

قبله فقال الشيخ الاشعرى أول الواجبات هو معرفة الله تعالى بما يحصل اليقين الذى لا يحتمل النقيض بوجه فيجب على المكلف قبل السعى فى شئ من الاعمال الظاهرة والباطنة ان يسبر الحقائق حتى يصل الى العلم بوجود الحق تعالى اذ ذلك هو الاصل المطلوب والكمال المرغوب وايجاب الواجبات وتحريم المنهيات خصوصا فى القسم العينى وهو ما يتعلق بذات الشخص انما كان لاجل تتميم المعرفة بصفاء مرآة النفس فهى المقصد وجميع الواجبات فعلا وتركا توابع لها [illegible] ثم قيل يتفرع عليه أى على ماذكر من المعرفة وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وأيضا ان واجبا من الواجبات لا يجب على المكلف تحصيله شرعا حتى يعلم ان ذلك مما يجب عليه ولا يعلم ذلك حتى يصدق بالشرع ولا يصدق بالشرع حتى يعرف الله تعالى كما هو ظاهر وسيأتى فلا يجب عليه واجب من الواجبات الا بعد معرفة الله تعالى فوجوب الواجبات مفرع على المعرفة اذ هى أصل ينبنى عليه جميع الاحكام وجميع الاحكام موجهة الى المكلف بالضرورة الشرعية فيجب عليه ان يحصل ما بنيت عليه تلك الاحكام حتى يحصل ما به ينتظم تحت من تجرى عليهم هذه الاحكام الذى هو واجب عليه فان كل مكلف يجب عليه ما أوجبه الشرع من الواجبات ويحرم عليه ما حرمه من المنهيات وذلك انما يكون بعد معرفة الموجب والناهى فالمعرفة أول واجب وهذا الوجه وان كان دقيقا الا ان فيه تكلفا ولا يخلو عن ضعف وأيسر ما يقال فيه ان معرفة الواجب تكون بمنزلة تحصيل النصاب للزكاة ولم يقل أحد بوجوبه والوجه الاول أولى وأسلم وأيضا قد أشار الشارع صلى الله عليه وسلم الى أن المقصد من العبادات والاخلاق التخلق باخلاق الله تعالى وذلك لا يمكن الا بعد معرفة الله تعالى فهى متقدمة على جميع العبادات وما يتبعها فهى أول واجب وهذا قول حقيق بالقبول قد اتفق عليه المليون وجماهير الحكماء وقال المعتزلة والاستاذ أبو اسحق الاسفراينى أول واجب هو النظر اذ المعرفة موقوفة عليه وما توقف عليه الواجب فهو واجب وقيل أول واجب هو أول جزء من النظر لانه مقدمة لثانى جزء ولا يوجد الجزء الثانى الا بعد وجود الاول وقال امام الحرمين والقاضى أبو بكر وابن فورك هو القصد الى النظر لان الافعال الاختيارية وأجزاءها على الرأيين السابقين تتوقف على القصد والنظر فعل اختيارى فهو على رأى المعتزلة والاستاذ أو جزؤه على ما قيل يتوقف على القصد وما يتوقف عليه الواجب فهو واجب قبله فتصوير دليلهم هكذا النظر أو جزؤه فعل اختيارى وكل فعل اختيارى يتوقف على القصد فالنظر وجزؤه يتوقف على القصد وما يتوقف على شئ فوجوبه متأخر عن وجوبه فوجوب النظر أو جزئه متأخر عن وجوب القصد فوجوب القصد متقدم على وجوب النظر أو جزئه قال الشارح قلت ماذكروه من أن القصد واجب يستلزم أن يكون القصد فعلا اختياريا حتى يتعلق به الوجوب اذ لا تكليف الا بفعل اختيارى وماذكروه من ان كل فعل اختيارى يتوقف على القصد اذا انضم الى قولنا القصد فعل اختيارى ينتج أن القصد يتوقف على القصد ويقال فى القصد الثانى ما قيل فى القصد الاول وهكذا فيلزم الدور أو التسلسل فان قلتم ينتهى الى قصد ضرورى قلنا ان جوزتم قصدا ضروريا فليكن الاول فلا يتم وجوبه فان قلتم ليس كل فعل اختيارى يتوقف على القصد قلنا لم ينتج دليلكم فلم يتم مدعاكم فان قلتم قصد القصد عين القصد قلنا

والارادة تنتهى الى أسباب غير اختيارية

صح

مرجح وداع (قوله فان تصور الامر الملائم) أى ملاحظته من حيث انه ملائم سواء كان مصدقا به تصديقا يقينيا أوظنيا أولا بان يتخيل الملائم من حيث هو ملائم (قوله انبعاث الشوق) ويدل على مغايرة الشوق لادراك الملائم تحقق الادراك بدونه (قوله يوجب الارادة) أوهى نفس تأكد الشوق قال الشارح فى شرح الهياكل وقد أثبت بعضهم بين الشوق و بين القوة المحركة قوة أخرى هى مبدأ العزم والاجماع المسمى بالارادة والكراهة وهى التى تصمم بعد التردد وفرقوا بين الشوق والعزم بان الانسان قد يكون مريدا التناول مالا يشتهيه وكارها التناول مايشتهيه وقد نازع فيه المصنف يعنى صاحب الهياكل بان الاجماع كمال الشوق وليس نوعا آخر بل الشوق يتأكد حتى يصير اجماعا فليس ههنا قوة أخرى أى

المحتاج غير المحتاج اليه والسبب غير المسبب بالضرورة ثم أشار الشارح الى معارضة اخرى لدليلهم بقوله والتحقيق أن الافعال الاختيارية الخ أى ويرد عليهم أيضا أن التحقيق أن الافعال الاختيارية تنتهى الى الارادة وهى تمام الميل الى الفعل والعزم الذى لا ينفك عنه الفعل والارادة تنتهى الى أسباب غير اختيارية فان تصور الامر الملائم اضطرارى أى حصول صورة الملائم فى الذهن وحصول صورة التصديق بانه ملائم أمر ضرورى لا يتوقف حصوله على قصده ولا يتمكن من دفعه سواء كانت مقدماته اضطرارية أواختيارية فان الاختيارية تنتهى الى الاضطرارية كحصول البديهيات وصور غايات النظر وتصور الملائم يوجب الشوق اليه والشوق عبارة عن أول الارادة اذ هو شئ من الميل ثم بدوام صورة الملائم عند النفس أوخلو الذهن عما يعارضها من غايات غيره يتأكد شيأ فشيأ حتى يحصل الارادة التى هى غاية الميل فأول الميل سبب يجر الى غايته وتمام الميل يوجب الفعل وليس هنالك أمر اختيارى آخر سوى ماذكر يسمى قصدا يجب على المكلف أن يصدره والقوة المشوقة هى المسماة بالارادة الكلية التى يعرفها أصحابنا بانها صفة ترجح أحد المقدورين وتخصص وقوعه فى وقت دون وقت ويقررون من أحكامها انها ترجح أحد المتساويين بل المرجوح لكن على النحو الذى بينا أى أن المساوى أوالمرجوح فى أول الامر والتصور قد يصير راجحا فى آخر الامر عند تمام الميل اليه بدوام صورة الملائم وغايته وتأكد التصديق بملائمته وتمام الميل هو الارادة الجزئية والجزء المرجح وهذا قول يتمشى على أصول الشيخ الاشعرى بدون منافاة لها كما تعلمه من تقريرنا هذا فاندفع ماشوش به على الشارح هنا مما لو نقلناه ورددناه لطال

ثم أقول اللازم على تحقيق الشارح المذكور أن الاختيار ليس الا علم الفاعل بان هذا صادر عنه برضاه والا فالفعل لازم لا محالة ولا وسع له ان لا يفعل لان العلل موجبة وربما يسرع لوهم الواهم ان لا يتخلف فعل عن تصوره فان التصور يوجب الشوق والشوق يوجب الارادة التى هى تمام الميل وهى توجب الفعل وهو باطل بالضرورة فهذا وهم فاسد فانى أقول الاختيار ليس الا عبارة عن تعارض التصورات كل يبعث الميل الى طرف ويقع التردد فهذا هو الاختيار ولكل مانحن عن العلم الذاتى للنفس والتكليف اختيار بواقع حتى يعظم التصور فيترجح الحسن وينـدفع الرأى هاربا عن القبيح وههنا سر لو وقفت فيما فاتنا لاطلعت عليه ثم أقول على قول المعتزلة ومن يحاكيهم انهم قد اتفقوا مع الشيخ على ان المقصود أولا انما هو المعرفة وانما نازعوه فى ان مقدماتها هى أول واجب ونزاعهم هذا من السفه والجهالة فان الشارع اذا أوجب الصلاة علينا لم يكن معه ان قال يا أيها الناس قوموا من نومكم ثم اقصدوا المشى ثم اخطوا الخطوة الاولى ثم الثانية وهكذا ثم انتهوا الى الماء ثم اغترفوا بأيديكم وضعوه على وجوهكم واغسلوا الى آخر فرائض الوضوء ثم قوموا وتخطوا الى آخر الوسائل المؤدية الى الصلاة فان هذا مما لم يحكم بلزومه عقل ولا وهم وكذا جميع الواجبات فالمعروف انه متى قيل بوجوب أمر من الامور فقد قيل بوجوب وسائله التى لا بد منها عند العقلاء فان المقصود بوجوبه وجوب تحصيله فان ذهبنا الى ان شيئا

فان تصور الامر الملائم مثلا يوجب انبعاث الشوق والشوق يوجب الارادة اذ هى نفس تأكد الشوق على ماذهب اليه بعض ولا مدخل للاختيار فى الشوق والارادة وليس هنالك أمر آخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا

مبدأ الاجماع (قوله أن الكافر مكلف أولا الخ) فيه بحث لان الكافر مكلف أولا بالايمان الا أن الايمان لما كان أمرا مبطنا أقام الشارع الاقرار مقامه فالواجب أولا هي المعرفة (قوله ان أريد الاعم) أى مايكون مقصودا بالذات أو بالتبع (قوله فهو القصد) وهذا يدل على ان القصد فعل اختيارى اذ المكلف

هو أول واجب فاما نريد انه يجب تحصيله قبل كل مايحصل من الفرائض المعروفة التى صرحت الشريعة بفرضيتها فيجب مع جميع وسائله فالنزاع فى ذلك ليس من دأب أهل التحصيل (قوله والحق عندى الخ) أقول لم يحرر المشايخ محل النزاع فى أول واجب هل هو المكلف المسلم أو المكلف مطلقا فان كان الخلاف فى الاول فذلك محله وان كان فى الثانى فلا يتصور نزاع فى أول واجب عليه اذ هو الاقرار فان الاقرار هو الحافظ لماله ودمه اذ يدخل له تحت ظل الاسلام فهو أول واجب عليه بلا نزاع وأقول عرض الكلام يعين المرام فى المقام فالكلام ليس فى أول الواجبات على الاطلاق حتى يعم الواجبات السياسية والشخصية المتعلقة ببدنه والا لكان أول واجب عليه تحصيل مايقوم به بدنه وتحقق به حياته على قدر الضرورة بل المراد من الواجبات ههنا الواجبات التى يترتب عليها السعادة العظمى والمقصد الاعلى وهى الواجبات الدينية المتعلقة بتهذيب الاخلاق والاعمال لتحصيل الاستعداد لقبول الافاضة من الله تعالى والاقرار انما هو من الواجبات السياسية التى قد يحتاج اليها فى حفظ ماله ودمه فهو من اللوازم التى يضطره اليها أمر التعيش كالاكل والشرب وبناء المسكن ونحو ذلك اذ لو لم يقع منه الاقرار لكان من المعاندين فيقتل أو يدفع الجزية فان كان من المعاهدين فهو محروم من مزايا المؤمنين وان كان ممن لم تبلغه الدعوة كان خارجا عن موضوع القول اذا علمت ذلك فالنزاع فى أول الواجبات على المكلف مطلقا سواء كان مسلما أو كافرا ومعرفة الله تعالى هى المبنى لجميع مايترتب عليه هذه السعادة فهى أول واجب وجميع الواجبات فرع وجوبها على ماسبق ويأتى نزاع المخالفين فيه وفيه ماقدمنا (قوله وقيل الحق انه ان أريد الخ) أقول قال بعضهم الخلاف لفظى فان كان من المخالفين أخذ قول الآخر بدون فهم مراده والحق انه ان أريد بالواجبات مايقصد ايجابه لذاته فأول واجب يجب تحصيله هو المعرفة فانها أول المقاصد وان أريد الاعم من كونه مقصودا ايجابه بذاته أو كونه واجبا فى ضمن ايجاب غيره فأول واجب هو القصد الى المعرفة فانه واجب التحصيل لكن لا لذاته بل بايجاب المعرفة المتضمن لايجاب النظر المتضمن لايجاب القصد وانما كان واجبا فى ضمن ايجاب المعرفة لانه مقدمتها لما انه مقدمة النظر والنظر مقدمة المعرفة وايجاب المقصد يتضمن ايجاب مقدماته واذ كان من مقدماتها الاولية فهو أول واجب بأوليتها قال الشريف السيد الجرجانى فى شرحه على المواقف هذا أى قول القائل وان أريد الاعم فهو القصد مبنى على ان مقدمة الواجب المطلق واجبة فبوجوب الواجب يجب جميع مقدماته التى يتوقف هو عليها فيصح القول بوجوب القصد بايجاب المعرفة وهذا الاصل أى ان مقدمة الواجب المطلق واجبة غير مسلم باطلاقه بل محله المقدمة التى هى سبب مستلزم أى السبب الموجب لمسببه فان ايجاب السبب فى ايجاب المسبب اذ المسبب اذ ذاك اضطرارى لا يتعلق به تكليف فلا تكليف فى الحقيقة الا بالسبب أما السبب غير المستلزم فيجوز أن يجب الفعل ولا يجب هو لصحة تعلق التكليف بالفعل بدون تعلق التكليف بذلك السبب والقصد سبب غير مستلزم فيجوز أن لا يكون واجبا أصلا فلو سلمنا ان المراد من الواجب الاعم لا يجب أن يكون القصد أول واجب عند القائل بان أول واجب هو النظر أو المعرفة لجواز أن لا يكون القصد عنده واجبا أصلا ويرجع الخلاف حقيقيا قال شارحنا رداعلى الشريف لا فرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب الشئ قصدا يستلزم ايجاب مايتوقف عليه الشئ ضمنا وذلك بحكم البداهة وقد ينبه عليه لا بما نبه عليه بعضهم من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فان هذا التنبيه غير صحيح فان المانع أن يقول ان المشروط أو الكل فى ذاته

والحق عندى انه اذا كان النزاع فى أول الواجبات على المسلم فيحتمل الخلاف المذكور وان كان النزاع فى أول الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى ان الكافر مكلف أولا بالاقرار فأول الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف وقيل الحق انه ان أريد أول الواجبات المقدمة بالذات فهو المعرفة وان أريد الاعم فهو القصد قال الشريف العلامة فى شرح المواقف هذا مبنى على وجوب مقدمة الواجب المطلق ووجوبها انما يتم فى السبب المستلزم دون غيره قلت لا فرق بين السبب المستلزم وغيره

به لا بد ان يكون اختياريا (قوله فان ايجاب الشئ الخ) فيه بحث لان الايجاب عند الاشاعرة قسم من الحكم وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين ولا يلزم من تعلق الخطاب بشئ تعلق الخطاب بما يتوقف عليه بخلاف ما اذا كان سببا مستلزما له فان الخطاب المتعلق ظاهرا بالمسبب الغير المقدور خطاب بسببه حقيقة كمن أمر شخصا بالقتل فانه أمر بضرب السيف والعجب من الشارح كيف اجترأ على هذا الاعتراض مع ان الفرق بين السبب المستلزم والشرط مذكور فى شرح المواقف بالتفصيل (قوله فغير محال) لجواز ان يحصل المكلف الشرط والجزء من غير تكليف بتحصيلهما (قوله بل لانه يستلزم الخ) اضراب عن النفى فى قوله لا لما قيل وفى بعض النسخ بدون كلمة بل فهو غلط لا وجه له هذا انما يتم اذا ثبت اللزوم بين الوجوبين والظاهر عدمه اذ يجوز ان يتعلق الخطاب باحدهما دون الآخر (قوله والنظر فعل اختيارى الخ) فيه ان النظر عبارة عن مجموع الحركتين عند القدماء وعن المقدمتين المترتبتين عند

حينئذ غير محال فالتكليف به ليس تكليفا بالمحال وانما يكون تكليفا بالمحال اذا كان المكلف به المشروط أو الكل بشرط عدم الشرط أو بشرط عدم الجزء فان المكلف به يكون محالا وأما التكليف بالمشروط أو الكل مع السكوت عن الشرط أو الجزء فغير محال لان المكلف به المشروط أو الكل لا مع عدم الشرط أو عدم الجزء وهو ليس بمحال بل ينبه على ذلك الحكم البديهى بان قولنا قد يجب الشئ ولا يجب ما يتوقف عليه يستلزم القول بتحقق الملزوم بدون تحقق اللازم فانك تعلم أن الكل ليس الا عبارة عن الاجزاء وان المشروط بدون شرطه ليس مما يمكن تحققه بوجه فكلما وجد المشروط وجد الشرط فليس المشروط شيأ الا بشرطه فطلب الكل طلب الجزء لا محالة وطلب المشروط طلب الشرط فانه لا معنى لطلب الشئ الا طلب أن يحصل وليس له أن يحصل الا بنفسه ولازم وجوده نعم ذلك ضمنى فوجوب الجزء والشرط كأنه داخل فى وجوب المشروط والكل لازم له لا يتخلف عنه فلو قلنا بتحقق وجوب الشئ بدون تحقق وجوب مقدمته جزأ أو شرطا فقد قلنا بتخلف اللازم عن الملزوم فلا بد من اثبات كلمة بل قبل قوله لانه يستلزم تحقق الخ وهى مثبتة فى نسخة كتب عليها عبد الحكم وقد كتب بعض الحواشى على نسخة ليس فيها بل وأطال فى تصحيحها ولا طائل تحته وفى قوله بل المحال هو التكليف بالمشروط الخ تساهل وكان الاولى أن يقول بل المحال هو المشروط بشرط عدم الشرط والكل بشرط عدم الجزء وبتقريرنا قول القائل بان الخلاف لفظى على هذا الوجه بطل ما قاله السعد فى مقاصده وتبعه عليه الناظرون وبتقريرنا كلام الشارح بما سمعت دحضت حجة المنتقدين له من أرباب الحواشى وانما حكى الشارح التوفيق بقيل لما فيه من تقرير ان القصد واجب تبعا مع انه قد تقدم له فى تحقيقه أن القصد لا يتعلق به الوجوب لعدم كونه اختياريا ثم فى عبارة الشارح من حيث لفظها قلق لا يخفى

بقى أن يقال ان المعرفة واليقين والاعتقاد كيف من الكيفيات فلا يتعلق به الايجاب ولو سلم أنه فعل فقد قيل بان ترتبه على النظر بالايجاب فلا يكون اختياريا فكيف قلنا أول واجب هو المعرفة فنقول قد سمعت مرارا أن ايجاب أمر من الامور ليس يعنى به الا ايجاب تحصيله واحداثه والتحصيل والاحداث فعل هو السعى فى الاسباب فقولنا أول واجب هو المعرفة يغنى عنه أن أول واجب هو تحصيل اليقين بالله تعالى وتحصيل اليقين والسعى فى أسبابه من الافعال التى يصح التكليف بها (قوله وبه تحصل المعرفة) أقول أى بملابسة النظر الصحيح تحصل المعرفة من غير احتياج معه الى مشاركة المعلم كما يستفاد من تقديم المعمول المفيد للحصر فهو حصر قلب لا حصر افراد اذ قد تحصل المعرفة بالالهام أو البداهة ودوام حصول المعرفة عن النظر اما بصدورها عقبه من الله تعالى بطريق جرى العادة منه بان يكون قد اختاره سببا لها وله أن لا يصدرها عقبه وله أن يصدرها عقب شئ آخر فليس صدورها عنه

فان ايجاب الشئ يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشئ بداهة لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فانا لا نسلم استحالته بل المحال هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء واما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط والجزء فغير محال بل لانه يستلزم جواز تحقق الملزوم وهو وجود الكل والمشروط بدون وجود اللازم أعنى الشرط والجزء وهو محال بداهة (وبه) أى بالنظر الصحيح (تحصل المعرفة) اما بطريق جرى العادة من الله تعالى كما ذهب اليه الاشاعرة لما تقرر عندهم من ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء واما بالتوليد كما هو مذهب المعتزلة وهو ان يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه كتحريك المفتاح الصادر بسبب حركة اليد ويقابله المباشرة وهو أن يصدر عنه فعل لا بواسطة فعل آخر والنظر فعل اختيارى لكن العلم

من مقولة الكيف عند المحققين ومن مقولة الانفعال والاضافة عند غيرهم فلعلهم أرادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه وأما باللزوم العقلي كما هو مذهب الفلاسفة بناء على أن فيضان الحوادث من المبدا

الفياض عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم قال في المواقف وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا من غير تولد عنه فان بداهة العقل حاكمة بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصل في ذهنه هاتان المقدمتان مجتمعتين على هذه الهيئة وجب ان يعلم ان العالم حادث وأما انه غير متولد من النظر فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا وقال السيد الشريف قدس سره انما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء اليه تعالى وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته تعالى كما يقول به المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه أن يفعله بايجاد ما يوجبه وان كان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وحينئذ يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل أن ينفك عنه

المتاخرين حيث فسروه بترتيب أمور وليس شئ منهما من مقولة الفعل الا أن يقال ان النظر نفس الترتيب كما هو ظاهر التعريف لكن الموجب للعلم هو المقدمتان لا الترتيب (قوله من مقولة الكيف) ان

لازما ولا كونه سببا واجبا وهذا ما ذهب اليه بعض الاشاعرة لما تقرر عندهم من وجوب استناد الاشياء بأسرها الى الله تعالى ابتداء من غير أن يتوقف شئ على شئ أو يلزم شئ شيأ وأما بصدورها عقيبه على وجه كونها ناشئة عنه متولدة منه كما ذهب اليه المعتزلة القائلون بالتوليد وهو أن يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه كحركة المفتاح الصادرة بسبب تحريك اليد ويقابله المباشرة وهو أن يصدر عنه فعل بلا واسطة فالنظر صادر عن الفاعل مباشرة والعلم صادر عنه بالتوليد أي فنسبته للفاعل لانه مولد من فعله وناشئ عنه وأورد أن النظر ليس فعلا فانه الحركة والحركة ليست من مقولة الفعل فليس داخلا في المولد فأشار الشارح الى دفعه بانه فعل سواء قلنا هو الترتيب أو الحركة فان الحركة في تعريف الفكر والنظر بالمعنى المصدري أي التحرك ويدل على ذلك قول المعتزلة انه أول واجب فهو فعل اختياري اذ لا تكليف الا بفعل اختياري فمن ثم قال والنظر فعل اختياري فقيد الاختياري للاشارة الى هذا لكن يرد أن العلم اما من مقولة الكيف عند المحققين القائلين بانه الصورة أو من مقولة الانفعال عند القائل بانه قبول الذهن للصورة والاضافة عند القائل بانه تعلق الصفة بالصورة فلم يصدر عن الفعل فعل بل صدر عن الفعل أثر غير فعل فليس العلم مولدا عن النظر لان التعريف دال على أن المولد بالفتح لا بد أن يكون فعلا والجواب انهم أرادوا من الفعل مطلق الاثر المترتب على غيره سواء كان ذلك الاثر فعلا وتأثيرا فانه أثر لسبب الناشئ هو عنه أو كان غير تأثير بان كان كيفا أو وضعا أو اضافة الى سائر المقولات وتمثيلهم بحركة المفتاح يرشد الى ذلك فان الحركة ليست فعلا ان أريد بها الحاصل بالمصدر كما هو الظاهر وأما أن يكون دوام حصول المعرفة باللزوم العقلي حال كونه كما هو مذهب الفلاسفة مبنيا على أن فيضان الحوادث من المبدا الفياض عند الاستعداد التام واجب عندهم فان بحر الجود فياض دائما لا يحجب فيضه عن قابله والمنع نقص القابل لا بخل الجواد والنظر من قبيل المعد للذهن اعدادا تاما فيجب فيضان العلم عن المبدا عقبه وجوبا عقليا وليس اللزوم العقلي حال كونه كما هو مذهب الامام ولا كما هو مذهب الفلاسفة بالتوليد فصح التقابل بين المذاهب فان مذهب المعتزلة لزوم عقلي طريقه التوليد ومذهب الامام لزوم عقلي طريقه أن بعض الافعال لا يمكن أن ينفك عن بعض آخر لارتباط ما بينهما ومذهب الفلاسفة لزوم عقلي طريقه وجوب الفيضان عند تمام الاستعداد وبما قررنا اندفع عن الشارح ما قيل هنا (قوله قال في المواقف الخ) أقول ذكر صاحب المواقف مذهبا رابعا في صدور المعرفة عقب النظر نسبه الى الامام فقال ههنا مذهب آخر سوى المذاهب الثلاثة السابقة اختاره الامام الرازي وهو أن حصول العلم عن النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه أما انه واجب وجوبا عقليا فلان بداهة العقل حاكمة بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث وحضر عنده المقدمتان مجتمعتين في عقله على هذا الترتيب وهذه الهيئة وعلم اندراج الاصغر في الاوسط وكيفية ورود الحكم في الكبرى على الاوسط وجب أن يعلم أن العالم حادث لعلمه بدخوله في المتغير الذي قد علم أن كل فرد منه حادث ومن جملة الافراد العالم الذي علم دخوله في المتغير والقائل بجواز عدم علمه بذلك قائل بجواز عدم علم قيام زيد مع علم قيام زيد وعمرو وبكر وهو قول بتحقق الكل بدون الجزء أو تحقق علم الكل بدون علم الجزء والكل محال بداهة وكذا يقال في سائر الاشكال بعد استيفاء شرائطها اللازمة

كان صفة ذات اضافة والانفعال ان كان حصول الصورة وارتسامها فى الذهن (قوله بل لزوم بعض أفعاله الخ) فى شرح الاشارات للمحقق الطوسى التلازم عند التحقيق لا تقتضيه الا العلة الموجبة و يكون اما بينها و بين معلولها أو بين معلولين لها لا كيفما اتفق بل من حيث تقتضى تلك العلة تعلق ما لكل منهما بالآخر وكل شيئين ليس أحدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر و يمكن فرض وجود أحدهما منفردا عن الآخر انتهى فالقول بالاستناد ابتداء ينفى لزوم العلم من النظر بأن يكون علة موجبة له فيكون اللزوم بينهما لزوم المعلول للعلة والقول بكونه فاعلا مختارا أى يصح منه الفعل والترك بالنسبة الى كل مقدور ينفى لزوم العلم للنظر بان يكونا معلولى علة موجبة لارتباط أحدهما بالآخر بحيث يمتنع التخلف فلا لزوم للنظر ولا من النظر

لها فى الانتاج و ردها الى الاول أو غير ذلك واما انه غير متولد عن النظر فلما تقرر من أن جميع الممكنات التى من جملتها العلم الحادث مستندة الى الله فى الايجاد ابتداء لا أن استنادها اليه بكونه مبدأ أسبابها وموجباتها أى ان كل واحد من الممكنات تتعلق به ذات قدرة الله تعالى لا أن القدرة تتعلق بشئ وذلك الشئ يحصل منه آخر بدون تعلق ثان للقدرة فمعنى الابتدائية التى يريدها الشيخ الاشعرى أن بين الممكن نفسه و بين القدرة تعلق الايجاد وهذا المعنى يقابل قول المعتزلة وظاهر مذهب الفلاسفة لا على التحقيق الآتى ثم اعترض صاحب المواقف هذا المذهب بانه مخالف لاصلين من أصول الشيخ الاشعرى وافقه عليهما الامام الاصل الاول أن جميع الممكنات مستندة الى الله ابتداء من غير توسط شئ فى الايجاد والثانى انه فاعل مختار وذلك لان وجوب العلم ينافى الاختيار وكونه واجبا عن النظر المستلزم لان يكون للنظر مدخل فى ايجاده ينافى استناد الجميع ابتداء وقال الشريف فى شرحه منازعا للمصنف فى مخالفة الامام لاصل الاختيار ومقرا له على مخالفة أصل الاستناد انما يصح مذهب الامام اذا حذف قيد الابتداء فى استناد الاشياء اليه و جوز أن يكون لبعض آثار الله مدخل فى بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وناشئا عنه فيكون النظر من آثار الله والعلم متولد عنه لا يتخلف عنه وان كان ذلك لا ينافى الاختيار فان الكل واقع بقدرة الله تعالى ألا ترى أن المعتزلة مع قولهم بالتوليد قالوا ان المولدات مقدورة للعباد والا لما وقع التكليف بها وقد وقع كالقتل فى الجهاد فان القتل أى ازهاق الروح واجب لسببه الموجب وهو الضرب بالسيف فكلف بالقتل الواجب بالضرب والتكليف انما يقع بالفعل الاختيارى فالقتل فعل اختيارى و وجوبه للضرب لا ينافى كونه مختارا للفاعل اذ للفاعل أن يفعله بايجاد سببه وله أن لا يفعله بترك ايجاد السبب الا أن قدرة المختار لا تكون متعلقة بذلك الواجب ابتداء كما هو مذهب الاشعرى وحينئذ يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم واختيار الله فى ايجاد العلم باختياره فى ايجاد موجبه وهو النظر (قوله قلت محصول كلام الامام الخ) أقول حصل الشارح كلام الامام بتحصيل لا يخالف مذهب الاشعرى فى أصل من الاصلين فقال محصول كلام الامام الرازى أنه على هذا التقدير أى تقدير لزوم العلم للنظر يكون العلم حاصلا بقدرة الله تعالى مباشرة لا بالتوليد كما قاله الشريف و يكون لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا والنظر أيضا يكون حاصلا بقدرة الله تعالى ولا ضير فى أن يكون لازمان صادرين عن موجد واحد مختار وان كان بحيث اذا صدر عنه أحدهما لا بد أن يصدر عنه الآخر عند صدور الاول عنه ولا يلزم من ذلك اللزوم توقف حصول العلم على النظر اذ يجوز أن يحصل العلم بسبب آخر فان اللازم قد يكون أعم والتوقف هو الممنوع فانه يستلزم احتياج الواجب تعالى فى الايجاد الى شئ آخر بل يلزم من ذلك لزوم بعض أفعاله تعالى كالعلم لبعض أفعاله كالنظر ومن البين أن الشيخ الاشعرى لا ينكر مطلق اللزوم فان لزوم شئ لشئ مطلقا لا يصح لاحد انكاره مع أن الكل مستند عنده الى الله تعالى ابتداء وكيف ينكر أحد من العقلاء أن العلم

قلت محصول كلام الامام الرازى أنه على هذا التقدير يكون العلم حاصلا بقدرة الله تعالى و يكون لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا والنظر أيضا يكون حاصلا بقدرة الله تعالى ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر بل لزوم بعض أفعاله تعالى وهو العلم لبعض أفعاله وهو النظر ومن البين ان الاشعرى لا ينكر أن لبعض الاشياء لزوما عقليا مع بعض مع ان الكل مستند عنده الى الله تعالى

فانتفى اللزوم بينهما (قوله وكيف ينكر الخ) ان أراد الاستلزام العادى فسلم لكن الاستلزام العادى لا ينافى جواز الانفكاك العقلى وان اراد الاستلزام العقلى بأن العقل يجزم بامتناع الانفكاك بينهما فهو نظرى لا بد له من دليل كيف ومذهب الاشعرى انه لا علاقة بين الشيئين توجب امتناع الانفكاك فى

باحد المتضايفين من حيث انه مضاف يستلزم العلم بالآخر وان تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء اذ اجمالا فاجمالا وان تفصيلا فتفصيلا فان تعقل المضاف من حيث انه مضاف انما يكون بتعقل الاضافة وتعقلها يستلزم تعقل الطرفين فتعقل كل من حيث هو مضاف يستلزم تعقلها وتعقلها يستلزم تعقل كل منهما وان تعقل الكل ليس الا عبارة عن تعقل الاجزاء فان الكل هو الاجزاء فلا يتصور تعقل الكل بدون الاجزاء والا كان تعقلا للشئ وعدم تعقل له وأيضا صورة الكل مشتملة على صور أجزائه فان حصلت حصلت صور الاجزاء وانما ينكر الشيخ التوقف على غير ارادة الله تعالى المستلزم للاحتياج المحال فكل ما يمكن تعلق ارادة الله به فهو ممكن الوجود بمجرد تعلقها بدون توقف تأثيره فيه على شئ آخر والتلازم بين شيئين لا يقتضى توقف أحدهما على الآخر فاندفع ما أورد على قاعدة الشيخ التى هى استحالة التوقف من أن ايجاد البياض موقوف على اعدام السواد عند اتحاد المحل فكيف يقول باستحالة التوقف وحاصل الدفع ان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم تعلقها باعدام السواد لا انه يتوقف أحدهما على الآخر اذ الاستلزام لا يقتضى التوقف

أقول قد قال الامام باللزوم العقلى ولم يبين منشأه مع انه قد تقرر أن التلازم بين شيئين انما يكون لكون أحدهما علة للآخر أو لكونهما معلولين لعلة ثالثة موجبة توجب الارتباط بينهما والا فلا تلازم والثانى غير متحقق فليكن الاول فان قلتم ان التلازم لاشتراكهما فى علة واحدة وهى الارادة فمع اقرار جميعهم بان الارادة ليست علة موجبة يتوقف على كون الارادة المتعلقة بهما واحدة مع انه يمتنع تعلق واحد بمتعلقين على سبيل القصد والاستقلال فان قلتم أن التلازم بين الارادتين قلنا نطالب منشأ التلازم بينهما ولا يصح كونهما معلولتين ولا احداهما علة للاخرى فكان الحق أن هذا من الامام جرى على ما قاله هو من منع حصر التلازم فيما ذكروه بل قد يكون التلازم بين شيئين ليسا معلولين لعلة واحدة ولا أحدهما علة للآخر ومثل له بالمتضايفين وان كان رده المحقق الطوسى فى شرح الاشارات أو نقول كما انه لا يصح لعاقل أن ينكر التلازم بين شيئين مطلقا لا يصح لعاقل أن ينكر التوقف مطلقا فان من البديهيات ان لا يجتمع البياض والسواد فى محل واحد فى آن واحد فوجود أحدهما يتوقف على زوال الآخر بالضرورة والمنع مكابرة ظاهرة وكذلك الكل لا يمكن وجوده الا بوجود أجزائه والقول بان الكل يوجد بدون الاجزاء ولا يستحيل وجوده بدون وجود الاجزاء سفسطة بينة وقول بوجود الشئ ولا وجوده بداهة العقل فالشيخ الاشعرى لا يليق بفضله انكار التوقف رأسا حتى يجر ذلك به الى ارتكاب مثل هذه المحالات التى لا يقول بها الصبيان بل لا بد أن يقال ان الكل والجزء وما شابهه من الامور التى لا يكون الشئ فى ذاته شيأ الا بان يحصل معه الآخر كالشرط والمشروط اذ تعلق ارادة الله بايجاد شئ يكون تعلق ارادته بالآخر لاحتياج ذلك الشئ اليه فكأن وجودهما وجود واحد وكذا يقال فى كل شيئين تلازما الا من جهة علة موجبة فان لو احد منهما مدخلا فى الآخر لنقص الآخر واحتياجه اليه لا لنقص فى الفاعل واحتياج منه اليه فلا مدخل له فى التأثير بل فى الاثر

وبهذا البيان يتحد مذهب الشيخ مع مذهب الحكماء على التحقيق الآتى اتحادا كليا فانهم يقولون المعدات لتكميل القابل حتى يكون محلا لاشراق الوجود لا لاحتياج الواجب فى التأثير الى شئ فرغم انف الناظرين ثم ان مذهب الامام هو مذهب المحققين من الاشاعرة وعليه جرى أكثر المتأخرين

وكيف ينكر أحد من العقلاء ان العلم بأحد المتضايفين يستلزم العلم بالآخر وان تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء اجمالا أو تفصيلا وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى فكل ما يمكن تعلق ارادة الله تعالى به فهو ممكن الوجود بدون توقف تأثيره تعالى فيه على غيره فلا يرد ان ايجاد البياض فى الجسم

شرح المواقف في بحث الحدوث الاشياء كلها صادرة عن المختار ابتداء بلا لزوم (قوله يتوقف على ازالة السواد) فيه ان التوقف ممتنع بل ايجاد البياض وازالة السواد واقعان معا بارادته من غير توقف

(قوله واعلم أن تحقيق مذهب الفلاسفة الخ) أقول قد اشتهر أن الفلاسفة قسموا المعلولات من حيث صدورها عن الواجب الى قسمين صادر من غير واسطة وهو المعلول الاول وصادر عن الواسطة فلا يصدق عليه أنه صادر عن الواجب الا من حيث ان الواجب مصدر تلك الواسطة لا لانه مصدر نفس المعلول وهذا القسم هو ما بعد المعلول الاول فعلى هذا يكون الممكن مصدر الوجود غيره وان كان الواجب مبدأ الكل فهو مصدر الكل الاول حقيقة وبالمباشرة وما بعده مجازا وبالواسطة فان مصدر الشئ حقيقة هو ما عنه صدر الشئ أى ما أعطى الشئ وجوده والبارى تعالى انما أعطى الوجود المعلول الاول ثم ان المعلول الاول أعطى ما بعده وجوده وهكذا فينسب ما بعد المعلول الاول الى الله تعالى بالصدور لانه تعالى معطى معطيها وموجد موجدها لا لانه موجدها وهذا المذهب ينافى مذهب الشيخ الاشعرى كل المنافاة فان الشيخ قائل بأن لا مصدر لشئ من الاشياء الا الواجب فهو مصدر الكل مباشرة بدون واسطة وهو المعطى لكل ممكن وجوده مباشرة وليس لممكن من الممكنات أن يؤثر فى شئ من الاشياء لا بالوجود ولا بالعدم وهذا الذى اشتهر عنهم خلاف التحقيق عندهم وانما منشؤه اشتهار العبارات اللفظية كقولهم ان العقل الاول صدر عنه العقل الثانى والفلك الاول وبان العقل العاشر هو فياض الصور على مادة العناصر وما يشبه هذه الالفاظ التى تفوهوا بها للتقريب فى مقام التعليم والتحقيق عندهم أن لا مؤثر فى الحقيقة ونفس الامر الا الله تعالى وان كان قد يظهر فى بادئ النظر صدور الاشياء عن غيره وان هذه الوسائط والاسباب انما هى من قبيل الشرائط والآلات وفعل الايجاد انما هو له تعالى بل ليست عند التدقيق لا من الشرائط ولا من الآلات بل هى من متممات وجود الممكن كان الممكن مجموعها فهى عند التحقيق تكون داخلة فى ذات الله ووجودها جزء من وجوده وذلك على أصل تحققه عند صدق النظر وقد صرح الشيخ الرئيس فى الشفاء بهذا التحقيق أى نسبة جميع الافعال الى الله مباشرة وصرح به المحقق الطوسى فى شرح الاشارات وشنع على الناقلين عنهم خلافه لكنهم لا ينكرون توقف ايجاد بعض الممكنات على ايجاد البعض الآخر لنقص فى ماهية المتوقف فيحتاج الى متمم لوجوده فلا بد من أن يوجد الواجب هذا المتمم حتى يوجد هذا الممكن وذلك كالعرض المتوقف وجوده على وجود محله والكل الموقوف على وجود الجزء وما نحو نحوه هذا اذ انكار التوقف فى مثل هذا سفسطة ظاهرة لا تليق بالعقلاء وظاهر مذهب الشيخ الاشعرى من نفى التوقف رأسا ينفى ما أثبته الحكماء من التوقف وان كانت حقيقة مذهبه التى يجب حمل ظاهره عليها ان جنس التوقف لا ينكر بل توقف بعض الوجودات على بعض واجب لنقص فى ماهية الممكن لا لعجز واحتياج من الفاعل على ان المحقق المنصف لا يبالى على هذا بأن يقول بتوقف بعض أفعاله على بعض فان هذا بمنزلة ما يقال توقف ارادته على علمه مثلا وجميع صفاته على حياته والكل له فالتوقف غير مضر فكذا توقف فعله على فعله الآخر لا يضر فانه لم يتوقف فى الحقيقة على ما سوى ذاته فليس فى مثل هذا التوقف رائحة النقص بوجه من الوجوه فتحقيق مذهب الشيخ الاشعرى يتحد مع تحقيق مذهب الحكماء ومسئلة الايجاب والاختيار وقدم العالم وحدوثه ليست من لوازم هذه المسئلة والقول بالتوليد مناف للتحقيقين فان حقيقة التوليد كما تقدم أن يصدر عن فعل الفاعل فعل آخر فيكون صادرا عن نفس الفاعل لا مباشرة بل بالواسطة ومبنى التحقيقين على صدور الكل عن الواجب مباشرة الذى هو معنى الابتدائية فى كلام الشيخ الاشعرى وحاصل القول أن الحكماء قالوا الواجب فياض دائما وبحر جوده لا يحجب عن المستحق لا وجوبا عليه بل فضلا منه لمحض الجود ونفى شوائب البخل

يتوقف على ازالة السواد عنه بديهة وقاعدة الاشعرى تقتضى ان لا يتوقف عليه وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم تعلقها باعدام السواد واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة انه لا مؤثر فى الحقيقة الا الله وان الوسائط بمنزلة الشرائط والآلات وقد صرح به فى الشفاء لكنهم لا ينكرون التوقف على الوسائط وظاهر مذهب الاشعرى ينفيه

لاحدهما على الآخر ولا لزوم بينهما عقلا (قوله الحق عندى) فى ترتيب الموجودات على ما نقوله الفلاسفة ان يقال الوسائط معدات وليست عللا مؤثرة كما هو المشهور من مذهبهم لانه مختاره ومذهبه

فان كان منع فمن طرف القابل ونقصه وانحطاط درجته عن أن يستحق فيض الجود عليه فاذا أفيض من قبل الواجب ما به يتم وجوده فقد استحق الفيض فيفاض فلا حجاب ولا منع من طرف الواجب ولا عجز ولا انثلام فى قدرته والشيخ الاشعرى رضى الله عنه قال ان الواجب تعالى فياض وفاعل لكل شئ لا يشاركه غيره فى ايجاد شئ من الاشياء لكمال قدرته وعموم قهره وان كان قد يمتنع ايجاد الواجب لشئ الا بعد ايجاده لشئ آخر لما انه من متممات وجوده فيتوقف عليه لا احتياج من الحادث اليه لا لاعتماد من الواجب عليه فلا قصور من طرف الواجب بل القصور من طرف الممكن وعلى كلا القولين فالكل فعله لا يصدر عن غيره صادر فلا مخالفة بين القولين بوجه من الوجوه الا ما كان من تعبير لفظى لا يعتد به فى الاعتقاديات فانظر نظر الانصاف فى ذلك فتدحض لديك حجج المبطلين السالكين طرق الفساد الآبية نفوسهم الا العناد يدعون السنة وهم ناصر و البدعة وأى بدعة أكبر من تكفير من يدعون الايمان بما جاء به محمد بعضهم لبعض بدون استناد لا الى كتاب ولا الى سنة وانما هو لمجرد أن يقولوا مذهبه يخالف مذهبنا قد رأوا أن لا يوافقوا الحكما فى قول من الاقوال فما بالهم لا ينكرون نبوة نبينا لان الحكما يقولون بها والعجب أى ضرر فى أن يوافقنا على ما نقول جميع أهل العالم بل ذلك مما يحقق غرضنا وهو غاية سعى العاقل خصوصا الذى يدعى أنه من أهل السنة ورافض البدعة فافهم فقد شنع بعض الحواشى هنا على الشارح بهذيان لا يساوى نقله (قوله وقال الامام فى المباحث المشرقية الخ) أقول قد ذكر الامام الرازى فى كتابه المباحث المشرقية ما حاصله الحق عندى أنه لم يقم للحكما على ظاهر مذهبهم من وجوب استناد بعض الممكنات الى بعض فى الوجود دليل ولا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى ابتداء مباشرة من دون أن يستند شئ منها لشئ آخر الا انها على قسمين قسم امكانه كاف فى قبوله الوجود من حضرة الجود بدون أن يتوقف على شئ سوى ارادة محدثه فهذا يكون صادرا عن الواجب تعالى بدون شرط وقسم مجرد امكانه غير كاف فى قبول الوجود بل يحتاج مع ذلك الى شئ آخر كالكل الذى لا يكفى امكانه فى صدوره بل يحتاج مع امكانه الى أجزائه بل امكانه موقوف على امكانها وكذا يقال فى جميع المتوقفات فهذا لا محالة يحتاج الى حدوث أمر قبله حتى يصدر هو عن الواجب تعالى فكان الممكن بذاته بعيد عن مبدئه وهذه الامور التى تسبقه فى الوجود تقربه اليه وذلك انما ينتظم ما فى الممكنات عند التحقيق بحركة سرمدية دورية تنسب الى الدور لا الى الاستدارة وليس يلزم أن تكون فلكية كما ذهبوا اليه ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا تاما بايجاد الواجب ما لا بد منه فى وجودها صدرت عن الواجب تعالى وحدثت ولا تأثير لغير الله مما يظن أنه واسطة فى ايجادها بل تلك متممات لوجودها معدة لها لان يفاض عليها الوجود من طرف المبدا والامام الرازى رجل أشعرى قد جرى فى جميع كتبه واعتقاداته على أصول الاشعرى واذا كان الحق عنده ما ذكر فهو حق على أصول الاشعرى ورد على ظاهر مذهب الحكيم فكان كلامه هذا تحقيق مذهب الاشعرى فاتحد مذهب الاشعرى على تحقيق الامام مع مذهب الحكيم على تحقيق الشارح فمن ثم قال الشارح قلت هذا أى ما ذكره الامام هو ما ذكرناه وانه تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه أى فاتحدا فاتفق الاشعرى والحكيم وقول الشارح واثباته للحركة السرمدية الدورية مبنى على مذهبهم كما لا يخفى غير صحيح لما سمعته من أنه يريد حركة فى نفس الوجود لا بقيد أن تكون فلكية كما ذهبوا اليه فليس مبنيا على مذهبهم بل طريق آخر فى اثبات الحق وهو ان الترتيب فى التركيب انما يكون بحركة حتى يترتب والمتحرك واحد فيذهب ثم ثم كان دورا وهى

وقال الامام فى المباحث المشرقية الحق عندى انه لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم لماهيته كاف فى صدوره عن البارى تعالى فلا جرم يكون وجوده فائضا من الله تعالى

من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث أمر قبله لتكون الامور السابقة مقربة للعلة الفائضة الى الامور اللاحقة وذلك انما ينتظم بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت عن البارى تعالى وحدثت عنه ولا تأثير للوسائط أصلا في الايجاد بل في الاعداد قلت هذا هو ما ذكرنا انه تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه واثباته للحركة السرمدية الدورية مبنى على مذهبهم كما لا يخفى والسمنية ينكرون افادة النظر العلم أصلا قال في شرح المواقف هم قائلون بالتناسخ وبأنه لاطريق الى العلم سوى الحس قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ لا العلم به فان التناسخ ليس محسوسا وطريق العلم منحصر عندهم في الحس والمهندسون أنكروا افادته العلم في الالهيات متمسكين بان أقرب الاشياء الى الانسان هويته وهي غير معلومة من حيث الكنه وانها جوهر أو عرض مجرد أو مادي وقد تعارضت فيه الادلة والمناقضات ولم يتقرر شئ منها سالما عن المعارضة والمناقضة فعلم انهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التي هي أقرب الاشياء اليهم فما ظنك باحوال الصانع وصفاته بل انما يؤخذ فيها بالاليق والاحرى قلت ضعف هذا الدليل لا يخفى لان كثرة الاختلاف لا تدل على عدم حصول العلم وكون الهوية قريبة من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه ولئن استلزم فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون الابعد مدركا على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات أيضا وذهب الاسماعيلية الى ان معرفته تعالى لا تحصل بدون المعلم الذي هو الامام المعصوم عندهم مستدلين بأن الاختلاف في معرفة الله تعالى أكثر من ان يحصى ولو كفى النظر لم يكن كذلك وبأن الناس يحتاجون في العلوم الضعيفة كالنحو والصرف الى المعلم فلان يحتاجوا اليه في أشكل العلوم أولى قلت هذا انما يدل على العسر دون الامتناع على ان كثرة الاختلاف لو كان دليلا على عدم العلم لدل الاختلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به (ولا حاجة الى المعلم) لانا نعلم ضرورة ان من علم أن العالم محدث وكل محدث فله مؤثر علم أن العالم له مؤثر سواء كان هناك معلم أولا وهم وان سلموا حصول العلم بدون المعلم لكن قالوا انه لا يفيد النجاة ما لم يؤخذ من المعلم كما قيل ان العقائد يجب أن تتلقى من الشرع ليعتد بها قلنا كفى بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما (وعلى أن للعالم صانعا قديما لم يزل ولا يزال) أعاد لفظ العالم لتوسط بحث

كما يشير به قوله قلت هذا بعينه ما ذكرنا انه تحقيق مذهب الفلاسفة فانه مبنى على القول بقدم ما سوى الله تعالى وصفاته والمليون لا يقولون به (قوله من غير شرط) ويكون قديما كالمجردات والافلاك (قوله قلت لعلهم الخ) لعلهم قائلون بالتناسخ بالنقل ويعبدون صنما يسمى بسومنات ويدعون احكاما تعبدية (قوله لان كثرة الاختلاف) أي في العلم بالهوية لا تدل على عدمه الخ أي عدم حصول العلم أي بالنظر الصحيح في الهوية بل على التعسر لخفاء التميز بين النظر الصحيح والفاسد ونحن نقول به (قوله على ان هذا الخ) يعني ان عدم حصول العلم بأقرب الاشياء لو كان مستلزما لعدم حصول العلم بالابعد وهي الالهيات لزم منه عدم حصول العلم بالهندسيات أيضا لكونها أبعد وما قالوا ان الالهيات لكونها محتاجة الى غاية التجرد عما ألفه الحس والوهم بعيدة عن الاذهان لا يانس الذهن اليها بخلاف الهندسيات فانها علوم قريبة من الافهام متسقة لا يقع فيها اغلاط لكون مباديها بديهية من حيث الذات والمناسبة لا يفيد دفع النقض (قوله على ان كثرة الخ) فان الوجه لعدم افادته العلم الاختلاف اذ به لا يحصل الجزم باحد الطرفين وأما كثرة الاختلاف فان تمام دعوها لترويج الدليل فلا يرد انه لا يلزم من كون كثرة الاختلاف دليلا على عدم العلم كون نفس الاختلاف دليلا عليه (قوله كفى بصاحب الشرع الخ) قالوا بعد ختم الرسالة لا بد له من نائب صاحب الشرع في كل عصر يعلمنا معاني القرآن والاحكام معصوم من الخطا (قوله للعالم صانعا) صنع الشئ صنعا بالفتح والضم عمله كذا في القاموس

سرمدية لغوية أي طويلة جدا من ابتداء العالم الى انتهائه لا عرفية على مذهب الحكماء فلا تلتفت لما هوس به الحواشي ههنا وارتكبوه من تأويل كلام الامام وصرفه عما أراده منه قدس سره والتشويش على الشارح بما لا ينفعهم في تأييد أوهامهم المخالفة لاصول الشيخ الاشعري وعقائده (قوله والسمنية الخ) شروع في عد المذاهب النافية لعموم افادة النظر اليقين فالسمنية نفوها مطلقا والمهندسون فيما عدا الهندسيات والحسابيات والاسماعيلية في معرفة الله تعالى وصفاته بدون المعلم وأدلتهم مع ما ينقضها مذكورة في المفصلات وقد ذكر الشارح منها شيأ ولعدم الفائدة في الاستدلال والمعارضة لهذه المذاهب الباطلة أضربنا عن نقل شئ منها وابداء رأينا فيه (قوله لانا نعلم ضرورة ان من علم أن العالم محدث وكل محدث فله مؤثر الخ) أقول هذا تعليل لقول المصنف وبه تحصل المعرفة الى قوله فلا حاجة الى المعلم فهو تعليل للمفرع والمفرع عليه وقوله وان سلموا حصول العلم أي وان سلم الاسماعيلية حصول اليقين بالنظر الصحيح الا ان اليقين لا يكون منجيا الا بالمعلم فنقول كفى بالشرع والقرآن معلما فيكفي أخذ ما نتيقنه من القرآن فلا حاجة الى المعلم المخصوص وهو الامام المعصوم ولسنا نحتاج الى نائب عن الشرع الا في مجرد التبليغ ثم من الشرع نفسه يكون العلم والاخذ (قوله وعلى أن للعالم صانعا لم يزل ولا يزال الخ) أقول واتفق أهل الحق على أن للعالم الذي قد ثبت حدوثه محدثا أزليا

زيد اللام فى المفعول وجعل خبرا ونزل اسم الفاعل منزلة اللازم ولم يزل ولا يزال أى أزلى وأبدى صفتان مادحتان ا... القديم لكونه غير مسبوق بالعدم أزلى ولان ماثبت قدمه امتنع عدمه أبدى (قوله بأنه محدث) هذا على طريقة المتكلمين من الاستدلال بالحدوث على وجوده (قوله لكان ممكنا) لكونه موجودا ولا واسطة بين الواجب لذاته والممكن فى الموجودات (قوله لان القديم الخ) بناء على أن علة الحاجة هى الحدوث أو الامكان مع الحدوث ويرد عليه أنه يلزم أن تكون صفاته تعالى واجبة بذاتها أو حادثة وكلاهما باطل والجواب انها قديمة بذاته تعالى من غير تأثير وسيجيء بيانه (قوله فيحتاج الى محدث) لان الحادث لا بد له من محدث فيلزم الدور أو التسلسل ولا يخفى أنه لا حاجة الى هذه المقدمة بعد اثبات كونه تعالى قديما اذ يكفى أن يقال وهو خلاف ماثبت وهو كونه قديما (قوله ولو جوز الخ) بناء على أن علة الحاجة الامكان على ماذهب اليه الفلاسفة والمحققون من المتكلمين

أبديا لم ينقطع وجوده فى آن من الآنات الماضية ولا ينقطع فى آن من الحالية والمستقبلة واستدل أصحابنا على ذلك بأن العالم محدث بالفتح وقد سبق دليله وكل محدث فله محدث بالكسر بالضرورة اذ من البديهى أن المعدوم لا يوجد الا بموجد فوجده اما أن يكون ذاته أو ينتهى اليه فيدور أو لا يكون ذاته ولا ينتهى اليه فاما أن لا ينتهى بل يذهب حادثا عن محدث لا الى نهاية فيتسلسل أو ينتهى الى ماليس بحادث وهو القديم والدور باطل بالضرورة والتسلسل بالبرهان فثبت الثالث فالعالم ينتهى الى محدث قديم فهو أزلى وماكان أزليا استحال أن لا يكون أبديا (قوله واجبا وجوده لذاته ممتنعا عدمه لذاته الخ) أقول لما ثبت أزليته وأبديته فقد ثبت وجوب وجوده اذ لو لم يكن واجب الوجود لذاته لكان ممكنا لذاته والممكن لذاته معدوم لذاته موجود بغيره والموجود بغيره لا بد أن يكون حادثا فان القديم لا يصح التأثير فيه عندنا بناء على ما ارتضيناه من أن التكون عن الغير يعتمد الحدوث وان لزمه الامكان فيحتاج الى محدث فيلزم كون القديم حادثا وكون القديم حاصلا عن غيره وكلاهما محال وخلاف الغرض فان جوزنا التأثير فى القديم بناء على ما ارتضاه غيرنا من أن التكون عن الغير يعتمد الامكان فقط فنقول لو كان الصانع القديم ممكنا لاستند الى غيره فى وجوده فذلك الغير ان كان ممكنا أيضا استند الى غيره وهكذا فلا بد أن ينتهى الى قديم هو واجب والا تسلسل والتسلسل محال فذلك الواجب هو ما نفيناه بالصانع لا ما فرضناه ممكنا وقد علمت ما فى هذا الاستدلال المبنى على ابطال التسلسل (قوله ووجوب الوجود عند المتكلمين أن تكون الخ) أقول اختلف الناظرون وارتبك الناقلون فى لمية وجوب الوجود فأكثر المتكلمين الذاهبين الى أن الوجود أمر زائد على الماهية موجود فى الخارج قالوا انما يجب الوجود لذات الموجود بأن يكون ذاته علة تامة فى وجوده فوجوده لازم لذاته لاستحالة انفكاك العلة عن المعلول فالذات من حيث هى ذات مستلزمة لوجودها فلا يمكن انفكاكه عنها وان تصوره العقل فرضا والفلاسفة وطائفة من محققى المتكلمين ذهبوا الى أن وجوب الوجود بكون الذات نفس الوجود حتى يستحيل سلب الوجود عنها لذاتها فان من المحال سلب الشيء عن نفسه بالاولى من سلبه عن علته ولا يعنون بذلك أنه الوجود العارض للممكن بل يعنون انه وجود خاص مستقل قائم بذاته غير منتزع عن غيره وتفصيل ذلك أن العقل اذا نظر الى الماهيات المتحققة خارجا أو ذهنا عند القائلين بالوجود الذهنى وهى بأسرها مشتركة فى أنها هى فى الخارج أو فى الذهن ينتزع من تلك الماهيات الموجودة أمرا يشترك فيه جميعها وهى كونها هى فى الخارج أو فى الذهن يقترف ذلك أرباب التعاليم فى مقامات التفهيم والا فهو أمر ليس بالمتحقق بل اذا أراد المعلمون تقسيم المعقولات الى ليس محض والى ماليس كذلك يخترعون أمرا يمتاز به الايس عن مقابله لا اختراعا عقابل له نوع من الاستناد الى الخارج من حيث المنشأ وهو كون الماهيات ماهيات فى الاعيان أو فى الاذهان وسموه وجودا وهو الوجود المطلق الذى تصح نسبته الى الواجب والى

النظر واستدل القوم عليه بانه محدث وكل محدث فله محدث بالضرورة فاما ان يدور أو يتسلسل أو ينتهى الى محدث قديم والاولان باطلان فتعين الثالث (واجبا وجوده لذاته ممتنعا عدمه بالنظر الى ذاته) اذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر الى ذاته لكان ممكنا فيكون حادثا لان القديم ينافى التأثير فيه عندهم فيحتاج الى محدث ولو جوز التأثير فى القديم فلا بد أن ينتهى الى الواجب أيضا دفعا للدور أو التسلسل ووجوب الوجود عند المتكلمين

(قوله

(قوله ان تكون الخ) فيكون الوجود زائدا على ذاته لازما من لوازمه قيل والحق ان من قال ان ماهيته مفيدة لوجوده فقد قال بان وجوده نفس ماهيته من حيث لا يشعر به فان ذاته تعالى اذا فرض منشأ لوجوده كان هو بذاته منشأ لاقوى الآثار وأتمها وهو الوجود الواجبي فيكون ذاته عين وجوده اذ لا نعني بكون وجوده عين ماهيته الا أنه منشأ الآثار بنفسها من غير احتياج الى شئ آخر فيدفعه ما نقل عن بعض المحققين فى شرح التجريد وشرح المقاصد ان صفات الواجب لا تكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها لوازم الماهية وتحقيقه انه كما ان لوازم الماهية الممكنة فى مرتبة جعل الماهية وليست متأخرة عنها كذلك لوازم ذات الواجب فى مرتبتها وليست متأخرة عنها حتى يقال انها آثار له والماهية مفيدة لها ومعنى قولنا ذاته تقتضى وجوده أو انها علة لوجوده ان ذاته بحيث لا يجوز ان تتصف باللاوجود لا أن هناك اقتضاء أو تأثيرا أو افادة ومعنى ما فى شرح العقائد النسفية نقلا عن الامام حميد الدين ان الواجب لذاته هو الله وصفاته أن ذاته تعالى متلبسة بصفاته وأن القديم لا يطلق على الصفات مطلقا لئلا يذهب الوهم الى كونها واجبة بالذات ولان القديم يساوى الواجب عندهم بل يقال انها قديمة بذاته تعالى كما يقال انها واجبة بذاته تعالى وعلى ما قلنا لا حاجة الى ما قيل انه تعالى فى صفاته موجب والى تخصيص قولهم كل ممكن حادث صادر بالاختيار وهذا محمل حسن لقول الاشعرى ان صفاته لا هو ولا غيره وحمله الغير على ما ينفك عنه فى الوجود يعنى انها لا يمكن انفكاكها عنه فى الوجود حتى يلزم تعدد القدماء المتغايرة بل هى فى مرتبة الذات فوجودها وجودها ليس متأخرا عنه (قوله ومعنى ذلك الخ) أى ليس معناه اتحادهما فى المفهوم فان الوجود أمر اعتبارى فكيف يكون عين الواجب بل معناه ان مصداق حمل الوجود عليه نفس ذاته وهو معنى كونه وجودا خاصا قائما بذاته وكذا فى عينية سائر الصفات (قوله وانما يتخصص الخ) فوجودات الممكنات حصص الوجود المطلق اذ لا دليل على كونها أفرادا مختلفة الماهية (قوله بهذه الحيثية) أى كونها بحيث ينتزع عنها الوجود المشترك (قوله تخصيصه بسلب الاضافة) أى بالتجرد وعدم العروض وقيامه بنفسه (قوله ليس عين الواجب) لانه من المعقولات الثانية ينتزعه العقل بعد ملاحظة

الممكن وانما يتخصص فى الواجبات والممكنات بالاضافة الى ما انتزع منه كوجود الواجب ووجود الممكن ووجود زيد ووجود عمرو وقد تساهل الشيخ الاشعرى فى قوله هو عين الماهية لما ذكرنا أو أراد من الوجود الذى هو عين الماهية فى الواجب والممكن ما يعبر عنه بمصدر الآثار وليس فى الخارج مصدر للآثار الأعيان الماهيات أما شئ زائد عليها يسمى وجودا فلا كون له حتى يكون لغيره وان شاقه الاكثرون ناهجين غير سبيل وقد قام البرهان على أن كون الممكن بحيث ينتزع منه هذا الامر المميز له عن الليس الصرف عند الحكيم وان شئت فقل على أن ذات الممكن لا بد أن يكون مستفادا من وجود خاص متميز عن سائر الوجودات بكونه غير مضاف الى غيره وهو الوجود الحق الواجب لذاته (قوله فان قلت ان أريد بالوجود المعنى المشترك الخ) أقول قد قررت ان ثم نزاعا بين أكثر المتكلمين وبين الفلاسفة والمحققين فى أن ذات الواجب نفس الوجود أو غيره وعلى هذا فهى علة له فان أردت بالوجود الذى هو عين الذات المعنى المشترك المنتزع فلا يقدم الحكيم ولا المحقق على كونه عين الواجب أو شيأ من الموجودات فانه أمر عقلى لا حقيقة له الا اعتباره والمحقق انما هو نفس الماهيات وهذا الامر المنتزع المشترك هو الذى يذهب أكثر المتكلمين الا أنه ليس عين ذات الواجب وان أردت به معنى آخر سميته وجودا هو ذات الواجب فذلك لم يدع أحد أنه غير ذات الواجب أو ذاته فالكل متفق على أن المنتزع غير الذات وأن الواجب هو الذات بأى اسم سميتها فلم يكن خلاف الا فى تسمية الواجب وجودا فهو خلاف لفظى والجواب أن محل النزاع هو منشأ انتزاع هذا الامر المشترك فهو فى الواجب عين ذاته بذاته عند الفلاسفة والمحققين وفى الممكنات شئ آخر سوى الذات يكون أثرا للفاعل بخلاف جمهور المتكلمين فانهم قائلون

ان تكون الذات علة تامة لوجوده وعند الفلاسفة وطائفة من محققى المتكلمين كونه عين وجوده ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا قائما بذاته غير منتزع من غيره وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة فى بادئ النظر أمرا مشتركا فيه الجميع وبه تمتاز عن المعدومات وهو الوجود المطلق وانما يتخصص فى الممكنات بالاضافة الى الماهية التى ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على كون الممكنات بهذه الحيثية مستندة الى وجود يكون تخصيصه بسلب الاضافة الى غيره وهو الوجود الحق الواجب لذاته فان قلت ان أريد بالوجود المعنى المشترك البديهى فلا شك انه ليس عين الواجب ولا عين شئ من الموجودات وان أريد به معنى آخر اصطلحوا على تسميته بالوجود

الآثار الصادرة عنه (قوله فيكون النزاع) لان القائلين بزيادته أرادوا به المفهوم المشترك بين
الموجودات والقائلين بعينيته أرادوا به المعنى القائم بنفسه وهو ذات الواجب تعالى عند القائلين
بزيادة الوجود الا انهم اصطلحوا على تسميته بالوجود فالخلاف راجع الى مجرد الاصطلاح وتسميته وجودا
(قوله المراد به الخ) يعنى أن ههنا معنى للوجود متفقا عليه بين الفريقين وهو ما يكون مبدأ الانتزاع هذا

بأنه أمر زائد فى الكل لا بد أن ينضم الى الذات حتى ينتزع منها هذا المفهوم المشترك (قوله فان قلت
على مذهب جمهور المتكلمين أيضا الخ) أقول اذا ذهب جمهور المتكلمين الى أن الذات علة للوجود فقد
قالوا ان الذات مقتضية لانضمام الوجود اليها فهى بذاتها منشأ لانتزاع هذا المفهوم لعدم احتياجها
فى الانتزاع الى خارج عنها فانشئيتها له بنفسها بواسطة انها تمام العلة فيما يجب أن ينضم اليها لتصير منشأ
لانتزاع هذا المفهوم فمنشأ الانتزاع أى الذى تنتهى اليه المنشئية هو الذات لا غير فلم يبق نزاع فان
الجمهور اذن قائلون بان منشأ الانتزاع هو نفس الذات بذاتها كما يقول المحققون والجواب أن هذا غفلة
عن أصل تقرير الجواب عن السؤال المتقدم فان حاصله ان المحققين قائلون بأن منشأ الانتزاع فى الواجب
هو الذات بقطع النظر عن شئ ما وفى الممكن الذات مع النظر لشئ آخر هو الوجود والجمهور قائلون بان
منشأ الانتزاع الذات مع شئ آخر سواء كان معلولا لها أو لغيرها فى الواجب والممكن وان عين الاول
للاول والثانى للثانى ألا ترى الى ما وقع بين الفريقين من ابطال كل ما ذهب اليه الآخر خصوصا قول
القائلين بالعينية فى ابطال مذهب الجمهور أن بداهة العقل حاكمة بان الشئ ما لم يوجد بالفتح لم يوجد
بالكسر فان الايجاد والتأثير فرع الوجود فلو كانت الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها على
ايجادها لنفسها بايجادها لوجودها فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق لزم الدور لتحقق
تقدم الشئ على نفسه وان كان مغايرا نقلنا الكلام اليه حتى يتسلسل ان ذهب الى غير النهاية وهو محال
أو ينتهى الى وجود هو عينه على أن البداهة حاكمة بان الشئ انما يكون له وجود واحد وليس له وجود
متقدم ووجود متأخر فهذا الابطال يدل على أن النزاع فى كون الذات ينضم اليها شئ آخر حتى تكون
منشأ الانتزاع أو كونها منشأ انتزاع لو قطع النظر عن جميع المغايرات فكونه بذاته بقطع النظر عن مغاير
سواء كان معلولا له أم لا منشأ لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور على طريق المتكلمين كما زعمت وبتقرير
العينية على هذا الوجه يندفع كثير من الشبه الواردة عليه هذا هو تحرير كلام الشارح
وأنا أقول على استدلال القوم على اثبات القديم الصانع انهم اعتمدوا فيه على بطلان التسلسل وليس لهم
برهان على ابطاله الا ما سبق من التطبيق والتضايف وما يشبههما وقد علمت فى بحث الحدوث ما عليهما فالى
الآن لم يقم دليل على بطلانه فبقى شق التسلسل فى اثبات الواجب محتملا لم يبطل اللهم الا بدليل جديد
لا يليق بالعقلاء انتظاره ممن لا يقدر عليه
ولك ان تستدل على اثبات الواجب بدليل قليل الكلفة خفيف المؤنة يبتنى على مقدمتين احداهما
بديهية وهى ان ترجح الممكن بدون مرجح محال والاخرى نظرية وهى ان الممكن لا يصح ان يكون
مصدر الاثر من الآثار وذلك ان الممكن بعد تصوره حق التصور ليس له قيام الا قيام موجده وهو لذاته
عدم لذاته والعدم لذاته لا يصدر عنه وجود لذاته اذ الفاقد للشئ لا يعطيه ووجود ممكن من الممكنات
بديهى وقد علمت انه يجب ان يكون بمرجح ولا يصح ان يكون ممكنا فلا بد أن يكون واجبا ويمكن ان يحتج
عليه أيضا بالبرهان المشهور عندهم الذى قدح فيه الشارح سابقا فى بحث الحدوث لكن على غير الوجه
الذى قرروه بان يقال لو ترتبت سلسلة ممكنات الى غير النهاية فلست أسأل عن سبب حادث حادث الى
غير النهاية حتى يقال انه الذى قبله ولكنى أسأل عن منبع هذا الوجود غير المتناهى فهل هو ذوات
الممكنات كيف وليس لها من ذاتها الا العدم أو من خارجها وهو الواجب المطلق والامر ظاهر فان

فيكون النزاع لفظيا قلت
المراد ما هو مبدأ انتزاع
هذا المفهوم البديهى
وهو فى الواجب تعالى ذاته
بذاته وفى الممكنات أثر
الفاعل فان قلت على
مذهب جمهور المتكلمين
أيضا لما كان الذات علة
للوجود يكون ذاته بذاته
مبدأ الانتزاع ذلك
المفهوم فلا يبقى نزاع بين

المفهوم الكلى البديهى التصور والنزاع فيه فانه فى الواجب ذاته تعالى بذاته من غير ملاحظة أمر آخر وفى الممكنات أثر الفاعل أى لا بد من انتزاع الوجود عنها من ملاحظة أمر آخر وهو أثر الفاعل أما اذا قلنا أثر الفاعل الاتصاف بالوجود فلا بد من ملاحظة الاتصاف بالوجود وأما اذا قلنا أثر الفاعل

الممكنات على عدم تناهيها لم تخرج عن حد الامكان الذى هو محيط دائرة العدم فلا يعقل لجملتها سوى العدم مالم تستند لواجب لا بداية له العدم حتى تكون بالاستناد اليه موجودة فتأمل بذوق روحانى فوجود واجب الوجود فى عالم الوجود لا يصح لمن يدعى انه من أهل الاستدلال ان ينكره ومن ثم لم يخالف فيه الا شرذمة قليلة قلما توجد تسمى الجنبية والاتفاقية انكروا المقدمة الاولى البديهية وهم مكابرون فى البديهى فلا نظر اليهم

ثم أقول على الشارح نقله عن جمهور المتكلمين ان الذات علة تامة لوجودها صحيح ومازعمه من انه مخالف لمذهب الفلاسفة والمحققين باطل فانهم يريدون ان الذات بذاتها بقطع النظر عن جميع الملاحظات كافية فى انتزاع المفهوم المشترك فتكون علة تامة فى وجودها بهذا المعنى بخلاف الممكنات فانها لو نظر الى ذاتها لم تكن كافية فى ذلك بل لا بد من اعتبار الفاعل المؤثر فيها معها حتى تكون ماهية فى الخارج حتى ينتزع منها ذلك المفهوم المشترك وهذا قول لم يتعرض فيه لكون وجود الواجب فى الخارج وغيره بل فيه تعرض لكونه عينه كما ترى وأيضا فان من المحالات بالبديهة ان يؤثر ذات فى وجود نفسه الزائد عليه أو يكون مؤثرا فيما اعتبر معه عدم المؤثر ولم يذكر أحد من المتكلمين ان وجود شئ أمر زائد على ذاته موجود قائم بذاته حتى يكون موجودا الا ما أخذه المتأخرون من فحوى استدلالات بعضهم على ان الوجود زائد عن الماهيات وهى أوهام مبنية على أوهام والا فاين الوجود وأين الماهية فليفصل كل واحد منهما عن صاحبه حتى تتبين الصفة من الموصوف كيف وانه لو كان موجودا وهو ماهية من الماهيات لزاد وجوده عليه والقول بأنه يجوز ان يكون وجود الوجود نفس الوجود قول بأن الصفة يجوز أن تكون عين الموصوف مع أن الصفة صفة والموصوف موصوف أو بالفصل بين بعض الماهيات وبعض آخر فى ان له وجودا زائدا أو ليس له وجود وليس بمبرهن فليكن فى الكل ليس وجود زائد وليس الصادر عن الفاعل الا نفس الذات وليس الذات الواجب الا محض ذات فسمها ما شئت والعذر للشارح أنه تابع لصاحبى المواقف والمقاصد وغيرهما ممن نحا نحوهما فى التوغل فى المقالات اللفظية ولو سمعت من قولهم فى الحصص انجرعت الغصص من أوهام بعضها فوق بعض فلا شقاق بين الفريقين فى ان الوجود ليس زائدا على الماهيات غاية الامر انهم لما نظروا الى ظاهر قول الاشعرى انه عين الماهيات نازعوه فى أنه أمر ينتزع لاندراج الكل فيه فكيف يكون عينا فلا بد أن يكون اعتبارا آخر سوى الماهية يحكم عليها به لما ذكرنا سابقا على انى أقول ان اسم الموجود الذى يحمل على البارى تعالى وعلى الممكنات انما يصح أن يكون مأخوذا من وجدته بمعنى عثرت عليه وحصلته الذى كان يستعمل فى المحسوسات ثم نقل حتى صار حقيقة فى الاعم من المعثور عليه بالبرهان فاذن انما يحتاج الى ثبوت مبدا الاشتقاق هو الكون معثورا عليه والكون محصلا وليس هذا بوصف حقيقى كما لا يخفى على محصل ولا يصح أن يكون مأخوذا مما يدل على الوجود الذى هو بمعنى التحقق فى الخارج حتى يحتاج الاتصاف به الى ثبوت مثل هذا الوصف وكونه حقيقيا أو غير حقيقى اذ ليس لنا وجدته بمعنى أوجدته كما نص عليه علماء اللغة نعم قد جاء من هذا الوصف أوجدته والاسم موجد ولا يصح حمله على الواجب ووجد بمعنى خرج من العدم فهو موجود وليس له مبنى للفاعل وذلك أيضا لا يصح حمله على الواجب لاخذ العدم فى مفهومه وليس معنى الاسم من هذين الوصفين الا ما هو اعتبار بين الفاعل والمفعول فى الاول واعتبار نسبة الشئ الى سلبه فى الثانى فليس فى حمل الموجود على شئ من الاشياء دلالة على ثبوت وصف حقيقى زائد على الماهية يقابل العدم تقابل التضاد حتى

نفس الماهية فلا بد من ملاحظة الجعل البسيط وكون ذواتها تابعة للفاعل (قوله قلت القائلون الخ)
يعني انما لم يبق النزاع بين الفريقين اذا كان كون الماهية علة للوجود صحيحا لكنه باطل عند القائلين
بالعينية (قوله فيكونه بذاته تعالى الخ) أي اذا كان هذا المذهب باطلا فكونه مبدأ الانتزاع غير متصور
بذلك الطريق لانه مبني على جوازه فيكون النزاع معنويا الا ان منشأ هذا النزاع تجويز علية الماهية
لوجوده وعدمه (قوله كثير من الشبه) التي أوردها المتكلمون على سبيل المعارضة * الاول الوجود
معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلوم اتفاقا والمعلوم غير المعلوم * الثاني ان الوجود مشترك
بين الواجب والممكن فهو من حيث هو اما ان يقتضي التجرد ويكون في الممكن أيضا مجردا أولا التجرد
فيكون في الواجب أيضا زائدا أولا يقتضي شيأ منهما فيحتاج الواجب في تجرده الى الغير * الثالث ان
مبدأ الممكنات ان كان الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبدأ لجميع الممكنات وهو محال وان كان هو
الوجود مع التجرد يلزم تركب الواجب وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ للممكنات الا
أنه تخلف الحكم لانتفاء شرط المبدئية ومعلوم ان كون الشئ علة لنفسه ولعلته ممتنع بالذات لا لانتفاء
شرط المبدئية * الرابع الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة ومابه الاشتراك غير ما
به الامتياز والاختلاف * الخامس ان الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان لزم تعدد الواجب

الفريقين قلت القائلون
بالعينية استدلوا على
بطلان هذا المذهب بان
بداهة العقل حاكمة بان
الشئ مالم يوجد لم يوجد
لان الايجاد فرع الوجود
فلو كانت الماهية علة
لوجودها لزم تقدم وجودها
على ايجادها نفسها فان
كان الوجود السابق عين
الوجود اللاحق لزم الدور
وان كان مغايرا له نقلنا
الكلام اليه حتى يتسلسل
أو ينتهي الى وجود هو
عينه على ان البداهة
حاكمة بان الشئ لا يكون
له الا وجود واحد فكونه
بذاته مبدأ الانتزاع ذلك
المفهوم لا يتصور بذلك
الطريق وبهذا التقرير
ينكشف كثير من الشبه
فأتقن ذلك بالتأمل

يتصور نزاعهم للاشعري في قوله ان الوجود المقابل للعدم ليس الا نفس الماهية مستدلين بالحمل
المذكور أي حمل الموجود على الماهية فانك قد علمت ان الوجود ليس مشتقا من الوجود الذي أراده
الشيخ بل هذا الوجود الذي يقال انه عين الماهية أو غيرها ليس الا اسما جامدا بمعنى الذات لا بمعنى الحدث
حتى يشتق منه وصف واما ماذكره عن الفلاسفة والمحققين في معنى وجوب الوجود فلم يتبين له محصل
ينتفع بنفي هذا المعنى فان الامر المنتزع ليس هو الذي تسلب الذوات بسلبه اذ هو سلب في ذاته لا تحقق له
فلو كان سلبه في الخارج سلبا للذوات المحمول عليها لم تكن ذات أصلا فانه لم يتحقق في الخارج أصلا ولا
يتحقق والباري والممكنات في ذلك سواء والذوات سواء كانت ممكنات أو واجبات لا يتصور سلبها عن
نفسها لعموم الحكم وكما يصح توجه السلب الى ذات الممكن من حيث هي ذات يصح توجهه الى ذات
الواجب من حيث هي كذلك وقد نفى بعض ضعفاء العقول ان يكون في الكون واجب فقد صح عنده
توجه السلب على ذات الواجب وان كان هذا القول مما اتفق العقلاء على فساده بل البداهة الفطرية
تشهد ببطلانه ولا أثر لتسميتها بالوجود دون غيرها وذلك في الكل حكم واحد فكون ذاته عين وجوده
بالمعنى الذي حققوه لم يفد وجوبه بل يعود وجوب الوجود الى ماذكره اصحابنا من انه كون الذات بحيث
لا تحتاج الى شئ يؤثر فيها بل تكون بذاتها مع ذاتها وكونها عين الوجود أو غيره مسئلة أخرى لا تخصها
اللهم الا أن يقال ان الشارح لم يفهم كلام الحكماء والمحققين وارتضاه عن غير بصيرة وقرره على غير وجهه
والتقرير الحق لكلامهم ان يقال ليس الوجود ما ألفوه من انتزاعات أو ماظنوه من وصف قائم بل الوجود
هو مابه الشئ يتحقق في الخارج المعبر عنه في الفارسية بهست ثم انه اذا اعتبر مفهوم من المفاهيم مضافا الى
هذا الوجود كان موجودا متحققا وان اعتبر غير مضاف اليه فهو المعدوم وهو الممكن والوجود بهذا المعنى
لا يصح سلبه عن ذاته فان من المحال ان يسلب الشئ عن نفسه وان يؤل الوجود الى العدم بالبداهة بل
ينتهي اليه كل سلب فهو ذات الذوات وحقيقة الحقائق فليس الوجود أمرا آخر زائدا على ذات هذا
الواجب بل الزائد عدم والواجب وجوده والكل ظلمة والحق نوره فافهم فليس هذا مقام البسط في المقال
ثم مانقله الشارح من ان منشأ الانتزاع عند الحكماء والمحققين في الواجب ذاته وفي الممكن أثر الفاعل أي
أمر زائد على الذات هو أثر الفاعل كما هو مبنى كلامه افتراء عليهم فان الاشراقي منهم قائل بان أثر الفاعل
هو نفس الذات لا الوجود الذي ينتزع من الذات بعد تقررها والمشائي قائل بان أثر الفاعل الخلط بين

ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان الكون مع التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمى لا يصلح جزأ للواجب أو بشرط التجرد لزم أن لا يكون الواجب واجبا بذاته بل بشرطه الذى هو التجرد وان كان غير الكون فى الاعيان فان كان بدون الكون فى الاعيان فمحال ضرورة أنه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه فيلزمهم تركب الواجب أو خارجا عنه وهو الظاهر لان معناه زيادة الوجود على حقيقة الواجب ولا يخفى ان هذه الشبه انما تدل على زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب وقد انكشف بالتقرير السابق انه لا نزاع فيه انما النزاع فى ان الواجب هل هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق أم لا ولا شئ من الشبه المذكورة لا يدل على زيادته (قوله للادلة النقلية) وثبوت الادلة النقلية لا يتوقف على خالقيته فضلا عن عمومها (قوله كقوله تعالى الخ) الاستدلال بالآيتين يتوقف على كون العام قطعيا فى عمومه كما هو مذهب الحنفية وعلى ان اخراج الواجب تعالى عنهما بالعقل فلا يضر لقطعيتهما (قوله وهل من خالق الخ) الاستفهام انكارى

الوجود والماهية فان أولته بأنه يريد ان المنشأ فى الواجب ذاته من غير احتياج الى مؤثر فيها وفى الممكن ليس كذلك فهو قول جمهور المتكلمين وبالجملة فالكلام مع الناظرين فى هذه المسئلة طويل والوقت ضيق (قوله ولا خالق سواه جوهرا كان المخلوق أو عرضا الخ) أقول واتفق أهل الحق على ان صانع العالم لا خالق ولا موجد للاشياء سواه سواء كان المخلوق جوهرا أو عرضا واستدلوا عليه بادلة نقلية كقوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه والشئ هو الموجود مطلقا وخروج الواجب عنه بدليل عقلى لا ينافى قطعيته فى عموم ما عداه فدل على انه خالق ما عدا الواجب الذى هو ذاته سواء كان ما عداه جوهرا أو عرضا دلالة قطعية وفاء فاعبدوه آذنت بان مناط العبادة هو الخلق فلو صح ان غير الله خالق لكان خليقا بان يعبد مع أنه لا يعبد غير الله باتفاق الالهيين خصوصا المليين منهم وقوله تعالى هل من خالق غير الله بالاستفهام الانكارى الذى هو نفى بمعناه مع من الاستغراقية فقد نفى كل فرد من افراد الخالقية عن جنس مغاير الله تعالى وامام الحرمين أبو المعالى الجوينى من الاشاعرة له رأى فى هذه المسئلة سنحكيه عنه قال فى كتابه الارشاد اتفق أئمة السلف الاقدمين قبل ان يحمى وطيس حرب الافكار فى ميدان العلوم والتفتيش عما يوجبه اللازم والملزوم وقبل ظهور البدع والاهواء الناشئة عن جريان الافكار فى مقدمات مسلمة غير حقيقية على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة العبد وبين ما لا يتعلق به فكان قولا اجماليا بينهم لم ينظر فيه ولم يفصل هل ذلك بالمباشرة أو الواسطة وهل يلزم ابطال قاعدة الاختيار أو لا يلزم وهل يكون على ذلك محالات أو لا تكون ثم ان هذا الامام المذكور قال فى هذه المسئلة أما نفى القدرة والاستطاعة عن المكلفين فمما يأباه العقل والحس وأما اثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفى القدرة أصلا وأما اثبات التأثير فى حالة لا تعقل كما هو مذهب القاضى فهو كنفى التأثير خصوصا والاحوال عندهم لا توصف بالوجود والعدم فاذن لا بد من نسبة فعل العبد الى قدرته حقيقة لا على وجه الاحداث والخلق فان الخلق يشعر بالاستقلال فى ايجاده من العدم والانسان كما يحس من نفسه شيأ من الاستقلال يحس من نفسه أيضا بعدم الاستقلال فالفعل يستند وجودا الى القدرة والقدرة تستند وجودا الى سبب آخر يكون نسبة القدرة الى ذلك السبب كنسبة الفعل الى القدرة وكذلك يستند الى سبب حتى ينتهى الى سبب الاسباب فهو خالق الاسباب ومسبباتها المستغنى على الاطلاق فان كل سبب مستغن من وجه محتاج من وجه والبارى تعالى هو الغنى المطلق الذى لا حاجة له ولا فقر انتهى ما نقل نصه عن الامام المذكور وأقول ان كان معنى الخالقية لكل شئ الذى نقل اتفاق السلف عليه هذا الذى ذكره فهو قول يتفق عليه جميع الالهيين بل والطبيعيين لم يخالف فيه أحد منهم الى هذا الوقت فانه صريح المشهور عن

الصادق (ولا خالق سواه) جوهرا كان المخلوق أو عرضا للادلة النقلية كقوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه وهل من خالق غير الله قال امام الحرمين فى الارشاد اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرة الله من غير فرق بين ما تتعلق به قدرة العبد وبين ما لم تتعلق به

أى لا من خالق غير الله (قوله اختراعا) أى ايجادا فى القاموس اخترعه انشأه وابتدأه وليس المراد منه الايجاد الاختراعى الذى هو مذهب الفلاسفة كما وقع فى كلام بعض الناظرين (قوله من التعلق) وهو تعلق قدرة العبد وارادته الذى هو سبب عادى لخلق الله تعالى فى العبد بذلك الفعل يعنى أن عادة الله تعالى جرت انه اذا اصرف العبد قدرته وارادته الى الفعل تعلق قدرة الله وارادته بخلق ذلك الفعل فى العبد

الحكماء وقول المعتزلة وأعم من قول الاشاعرة والماتريدية وما سمع عن أحد من أهل العلم انه قال ان الممكن مستقل فيما يصدر عنه بعد قوله بانه ممكن الا أولئك الضعفاء من أهل القرون المظلمة الذين قالوا بالبخت والاتفاق كما أشرنا اليه سابقا مع ان هذا الامام يزعم انه جار على أصول الاشاعرة فى أفكاره وعقائده بل هو قول بان الممكن قد يصدر عنه شئ وقد تبين بطلانه فيما سبق وليس الفعل الا مستندا الى الواجب مباشرة بايجاد خاص بحيث يستند اليه الموجود بالذات حقيقة ولكن ذلك يصعب ادراكه على غير المحقق ثم أقول على استدلال القوم بالنقل أولا العام المخصوص بدليل عقلى ليس مما تحقق قطعيته فى الباقى وثانيا ما خصصه الدليل بما عدا الواجب فلتخصصه دليل عقلى آخر بما عدا أفعال العباد فالنقل فى وجوه العقليات لا يقام بظاهره اذ يخصص أو يؤول على طبقها كما هو قاعدتهم وثالثا ان الاسنادات المجازية فى النسبة الايقاعية لا تكاد تحصر فى القرآن وفى غيره من كلام العرب فيجوز ان يكون هذا منها والمراد انه خلقه بخلق أسبابه لا مباشرة وأن مناط العبادة هو المكون أصل الاصول والمبدأ الاول الذى يستمد منه كل شئ وجوده وينتهى كل وجود اليه ورابعا الشئ فى اللسان العام الذى به خطاب النبوات خصوصا لسان من أرسل اليهم من الاميين ليس معناه ما هو المصطلح عليه عند أرباب الفنون من الموجود مطلقا بل الموجودات المتقررة كالجواهر والاعراض الثابتة وأيضا كان ذلك فى معرض الرد على عبدة الاوثان الزاعمين ان لغير الله خلقا فى الاجسام والاعراض لا نحو حركات العباد وسكناتها فالصواب فى اليقين بامثال هذه المسائل الاعتماد على قرائن البراهين العقلية والمقدمات الصحيحة فيكون العقل شاهدا على المطلوب مؤيدا بدليل العقل ويتم بذلك التشريع الكامل (قوله وقال حجة الاسلام الخ) أقول ويتأيد ما ذكره المصنف من أنه لا خالق سوى الواجب بما ذكره الامام حجة الاسلام الغزالى فى ضمن قوله قد بطل الجبر المحض وكون العبد مضطرا فى جميع أفعاله حركاته كحركات الجماد والنبات وذلك بحكم الضرورة فانه لو صح لكان المتدرج على السلم والساقط فى الهواء سواء والمرتعش الذى لا يتمالك ان لا يرتعش مع من يحرك يده باختياره سواء ونحو ذلك وبالجملة تستوى الافعال القهرية بل غير المشعور بها والافعال الاختيارية وذلك باطل فان لبداهة حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار وبين الساقط والمتدرج وبطل كون العبد خالقا لافعاله بالادلة السمعية المتعارضة بظواهرها مع سمعية أخرى والعقلية المذكورة فى الكتب المبسوطة الكلامية وكفاك ما سمعت منا سابقا فلما بطل كل من الامرين وجب علينا ان نعتقد ثالثا بينهما وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى خلقا وايجادا وبقدرة العبد على وجه آخر يعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسباله اذ الكسب والمكتسب هو الداخل تحت القدرة الحادثة من حيث انه كذلك وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تسمى خلقا فان الخلق والمخلوق هو الداخل تحت القدرة القديمة من حيث انه كذلك كما نص عليه الشيخ الاشعرى فهى خلق الرب ووصف العبد وكسب له وقدرته خلق الرب ووصف العبد وليست كسباله وهذا تتميم للكلام وأقول المنقول من كتاب الشيخ الاشعرى فى هذه المسئلة على ما ذكره الشهرستانى هو هذا العبد قادر على أفعاله اذ الانسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة وبين حركات الاختيار والارادة والتفرقة راجعة الى ان الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة متوقفة على اختيار القادر ثم قال المكتسب هو المقدور

وقال حجة الاسلام لما بطل الجبر المحض بالضرورة فان بداهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار وبطل كون العبد خالقا لافعاله بالادلة السمعية التى ذكرناها والعقلية المذكورة فى الكتب المبسوطة الكلامية وجب أن يعتقد أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب

فالمكسوب فعل وقع فى محل قدرته ولا ينفرد القادر به (قوله فحركة العبد الخ) فهى مقدور واحد داخل تحت قدرتين من جهتين ولا استحالة فيه (قوله فهى خلق) أى الحركة مخلوق الرب ووصف العبد لكونها حاصلة فيه فيقال انه متحرك ومكسوب له لانها تعلق قدرة العبد وارادته أولا ثم تعلق بها قدرة الله وارادته على سبيل جرى العادة (قوله وقدرته) أى قدرة العبد مخلوق الله ووصف له لكونها حاصلة فيه وليست

بالقدرة الحادثة والحاصل تحت القدرة الحادثة انتهى ما نقل عنه وفيه تصريح وتلويح بان الفعل موقوف على تلك القدرة وان للقدرة مدخلا فى حصول الفعل كما ترى فى قوله حاصلة تحت القدرة متوقفة على اختيار القادر وأنها سوى مدخلية التأثير وتلك المدخلية هى مدخلية الآلية من باب ما لا يتم للممكن وجوده الا به فكما ان قدرة الواجب لا تتعلق بايجاد حركة الاكل والمشى بذاتها بل لا بد لها من محل هو الجسم كذلك لا تتعلق قدرته بتلك الحركة على انها من النفس حتى يخلق شيأ فى النفس هو السبب القريب فى تعلق قدرة الرب بايجاد تلك الحركة فهو الخالق لفعل العبد بقدرته مع مدخلية قدرة العبد فى حصوله لا انه ينفى المدخلية رأسا كما فهمه الاصحاب فالتجؤا الى هذيانات لا قيم لها وأخذوا يقتفون آثار المقالات ويموهون العبارات وهذا ليس مذهب المعتزلة القائلين بان الفعل ناشئ عن قدرة العبد ولا مدخل لقدرة الرب فيه الا بايجاد سببه وهو قدرة العبد ولا مشهور الفلاسفة ولا قول امام الحرمين اذ هو عين المذهبين ولا ما فهمه أصحابنا من دخوله تحت قدرة معطلة لا مدخل لها فى الايجاد بوجه فانه عين مذهب الجبر ثم أقول على استدلالهم بحكم البداهة بالتفرقة بين حركات الاختيار والاضطرار لقائل ان يقول ان البداهة قد حكمت بالتفرقة بين اضطرار واضطرار آخر مخالف له فى النوع أو الصنف فيجوز ان يكون فعل الحيوانات اضطراريا وان كان على نهج الاقتران بالقدرة أو الارادة وذلك كما تفرق الضرورة بين اضطرارى كحركة سقوط الحجر وآخر كحركة صعوده بقاسر فان الاولى لا مع مقاومة والثانية معها ففرق الضرورة بين الحركتين لا ينافى ان الكل اضطرارى فالصواب ان يقال انا نجد من أنفسنا وجدانا صادقا انه يصح لنا ان نترك ونتمكن منه ولا كذلك المضطر الا ان للمعتزلى ان ينتهز فرصة المعارضة بأن يقول كما شهد وجداننا بذلك شهد بان الافعال صادرة منا لا من غيرنا فان قلتم ان الثانى وجدان وهم لا عقل قلنا يجوز على الاول مثله الا ان تقول ثبت وهمية الثانى بالبرهان دون الاول وبرهانه ما سمعت سابقا وفصل القول فى رأى الجبرى ان يقال ان كان يريد ان أفعال الحيوانات كافعال الجمادات لا مدخل للاختيار فيها بوجه ولا قدرة تستند اليها بنوع فذلك باطل بالضرورة لتحقق الاختيار والقدرة بالبداهة والوجدان الصادق وان كان يريد انه وان كان للاختيار مدخل كما للقدرة ذلك فالفاعل هو ربه وموجده وليس الفاعل هو بمحض اختياره فذلك قولنا وهو معنى قول بعضنا العبد مختار من حيث هو مجبور ومجبور من حيث هو مختار وكانه لا يخفى عليك أن لا مدخل للتفرقة بين الاختيارية والاضطرارية فى نسبة الافعال الى مبدئها الاول فانه ان صح نسبة التأثير الى ممكن من الممكنات فليصح على الكلية بدون فصل بين ممكن وممكن وان لم يصح ذلك فليسلب دائما بدون فصل أيضا وليس الاختيار والقدرة الا كسائر الاسباب التى تستند اليها الافعال فى مبادى النظر فمن ثم قلنا فيما تقدم ان المصنف انما أبدعها فى ضمن كلام الغزالى وانه يكفى فى كون العبد مقهورا على فعله من حيث هو عبد مغلوبا على أمره لا حول له ولا قوة ان جميع أفعاله واطواره مخلوقة لربه وان توقفت على أسباب يراها الناظر من قبله ولكنها من قبل ربه كذلك وهكذا فليس لنا الا آثار حق ينشأ بعضها ببعض ويستند كل منها الى ذلك الحق مباشرة اثر سببه المتوقف هو عليه على ما بينا وان الممكنات انما هى طرق أو ظروف أو ما يشبه ذلك لجريان أفعال الحق تبارك وتعالى فما رتبوه على قول الجبرى يجرى على ما قالوا وما قلنا ولا معنى للفرار مما يرد عليه بما قالوه من الكسب وما أطالوا فيه ومسئلة التكليف ان كانت مبنية على ان يكون العبد فاعلا مختارا فلا تمشى الا

فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسباله وباعتبار نسبتها الى قدرة الله خلقا فهى خلق الرب ووصف العبد وكسبه وقدرته خلق الرب ووصف العبد

وليست كسباله وأكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة العبد وحدها والاستاذ أبو اسحق على انها واقعة بمجموع القدرتين على ان تعلقهما جميعا باصل الفعل والقاضى أيضا على انها بمجموع القدرتين لكن قدرة الله تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية قلت الظاهر أنه لم يرد أن قدرة العبد مستقلة فى خلق الطاعة والمعصية والا لزم عليه مالزم على المعتزلة بل أراد أن لقدرته مدخلا فى ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة أو معصية وقال فى قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور قلت هذا مبنى على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل للحوادث كلها كما سبق نقله عن الشفاء وصرح به فى شرح الاشارات أيضا حيث قال شنع عليهم أبو البركات البغدادى بانهم نسبوا المعلولات التى هى المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب أن ينسب الكل الى المبدا الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل

كسباله لعدم تعلق قدرته وارادته بها (قوله بمجموع القدرتين) على سبيل جرى العادة بان يكون لقدرة العبد مدخل فيه وليس يلزم منه نقصان فى قدرته تعالى وعدم استقلالها فى الايجاد (قوله الظاهر انه الخ) لايخفى ان وصف الطاعة والمعصية أمر اعتبارى اذ معناهما موافقته للامر وعدم موافقته له

على قول المعتزلى القائل ان أفعاله بيده يتصرف فيها كيف يشاء ولا مدخل لقدرة الحق الا بكونها سبب السبب فقط لا على قول غيره والحق ان التكليف ليس مبنيا على كون العبد مختارا أو مضطرا بل على فرض الاضطرار فالتكليف حق ولعلك تسمع منافيه كلاما (قوله وأكثر المعتزلة الخ) أقول هذا الذى ذكره حجة الاسلام هو قول الاشعرى ورأى كثير من أصحابنا وأكثر المعتزلة على ان أفعال العباد حاصلة بقدرة العبد وحدها واستنادها الى قدرة الله بالواسطة مستندين للوجدان وبعض شبه ذكروها سيذكر الشارح منها شيأ بعد وقد علمت بطلان مذهبهم بما بينا ان الممكن لايجوز ان يكون مصدر الآثار والاستاذ أبو اسحق الاسفراينى على ان أفعال العباد واقعة بمجموع القدرتين على ان تعلقهما جميعا دفعة واحدة باصل الفعل مستند الى ان كون العبد قادرا ضرورى وجدانى وعموم تعلق قدرة الرب مبرهن ومنقول فلا طريق الى الجمع بينهما فان أراد أن كلا منهما بطريق الاستقلال فذلك يستلزم اجتماع مؤثرين بالاستقلال على أثر واحد لا بطريق البدل وذلك خلف محال وان كان بطريق مدخلية قدرة العبد أى مدخلية فذلك صحيح وليس الا قول الشيخ الاشعرى والقاضى أبو بكر الباقلانى على انها بمجموع القدرتين جميعا لكن لا من جهة واحدة بل قدرة الله تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بوصف من أوصافه هو كونه طاعة ومعصية و يبنوه بانه يريد بذلك ماذهب اليه الماتريدية من أن جهة الكسب هى القصد فالضرب مثلا مخلوق لله تعالى وكونه لليتيم جناية أو تأديبا أمر يرجع الى قصد من قام به الضرب فالاول معصية بقصدها والثانى طاعة بقصدها والقصد كما ذهب اليه الماتريدى حال من الاحوال لا يتعلق به الخلق والايجاد وقد رد بعضهم تحقيق مذهب الشيخ الاشعرى اليه والمنقول عن القاضى كون تلك الجهة كونا منا كوان الفعل لا قصد الفاعل وان ذلك الكون هو أثر القدرة الحادثة ثم أقول على القاضى والماتريدى ان الحال سواء كان القصد أو غيره ان كان لازما لسببه فهو غير محل للتأثير فلا يصح متعلقا القدرة الحادث فيثبت الجبر اذ لا جهة للاختيار سواه وان كان غير لازم بل كان أمرا يصدر بالاختيار فمن البين انه لا يكون الا فعلا وجوديا يدخل تحت تأثير القدرة فان البداهة قاضية ان أثر القدرة اخراج المقدور من حيز العدم الى حيز الوجود فيلزمهم مالزم المعتزلة من تأثير القدرة الحادثة فى بعض الافعال فان أرادوا المدخلية بما ذكرنا سالفا فليكن فى الجميع بلا فصل والمذهب مذهب الاشعرى وان شئت فارجع قول الماتريدى اليه ان أمكن واذ علمت ان صريح مذهب القاضى ان الحالة المذكورة أثر القدرة علمت عدم صحة قول الشارح قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة فى الطاعة والمعصية والا لزم عليه مالزم على المعتزلة بل أراد به أن لقدرته مدخلا فى ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية اذ لا معنى للاستظهار بعد التصريح بالمنافى والمدخلية قول الاشعرى بعينه (قوله ثم هما يوجبان وجود المقدور الخ) أقول والاختيار حينئذ بالنظر الى القدرة وحدها وان كان بانضمامها الى الارادة يجب وجود المقدور كقدرة البارى وارادته الخاصة فان الشئ مالم يجب لم يوجد وهذا فى حق قدرة الله وارادته صحيح أما فينا فلا بناء على ان تمام الموجب هو تعلق قدرة الله وارادته الا انه لما كان مالنا يوجب ماله الموجب للوجود قيل ان مالنا يوجب الوجود وهذا قول يجرى على تحقيقنا وتحقيق مذهب الحكماء ولا ضير فيه فبقى الباطل من المذاهب ما يثبت أن شيأ من الممكنات يصدر عن شئ كمذهب المعتزلة ومشهور الحكماء وما ينحو نحوهما وأما قول كثير من الفضلاء ان قضية أن الشئ مالم يجب لم يوجد غير مبينة اللزوم فان المحال انما هو الترجح بلا مرجح لا الوجود بلا وجوب والترجيح لا يستلزم الوجوب

وليس حقيقيا حتى يلزم استقلال العبد فى خلقه (قوله متفقون على صدور الخ) هذه العبارة لا تدل على كون الكل صادرة عنه بلا واسطة بل نقول مامر من ان بعض المحققين فى مذهب الفلاسفة اختار استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية الخ يدل على كون الوسائط فاعلة على مختاره لا شروطا وآلات اذ لا استحالة فى كون الشروط أمورا عقلية وكذا مانقله عن التحصيل لا يدل على ذلك صريحا (قوله بان قدرة العبد الخ) قال الآمدى ان قدرة العبد من شأنها التأثير حتى لو لم تسبقها قدرة الله تعالى كانت كافية فى الايجاد فلا يكون تسميتها قدرة مجرد اصطلاح واتضح الفرق بين

فقول لا يتفوه به عاقل اما أولا فبالبيان الدال على لزوم القضية وهو انه مالم يجب فهو ممكن الصدور عن العلة والممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر فيحتاج الى مرجح آخر سوى مافرض علة فان وجب بالمرجح ثبت المطلوب والا كان ممكن الصدور عنه فيحتاج الى مرجح وهكذا فلا يمكن صدور شئ عن شئ البتة فلابد من وجوبه حتى يوجد واما ثانيا فلانه قد ذهب وهمهم الى الترجيح بمعنى اعتبار قوة الداعى ولذلك قالوا يجوز ترجيح المرجوح بمعنى ان يختار ماداعيه أضعف وليس يصح من العقلاء هذا القول فى هذا المقام بل المراد من الترجيح ان يقوى جانب الوجود على جانب العدم فى ذاته وذلك انما يكون بالايجاد اذ مادام الشئ معدوما فنسبة العدم اليه أولى وأقرب وأرجح من نسبة الوجود ولا يكون الوجود كذلك الا بالايجاد المستلزم للوجود فمالم يجب بالايجاد لم يوجد كيف والبداهة قاضية بانه اذا لم يجب فنسبة النقيضين اليه جائزة على البدل فكيف يكون له أحدهما واقعا ان هذا الشئ عجيب (قوله وقال بهمنيار الخ) أقول استدلال آخر من كلام الحكماء على قولهم ان موجد الاشياء هو الله مباشرة وبهمنيار حكيم مشهور وهو تلميذ أبى على بن سينا قدس الله روحهما قال ان سئلت وطلبت الحق فى مسئلة التأثير والفيض فالحق ان لا يصح أن يكون علة الوجود الا شيأ هو برئ ومتنزه من كل وجه واعتبار اعتبرته أى مقدس فى جميع اعتباراته عن معنى مابالقوة بمعنى ومازائدة للتأكيد أى عن أى معنى موصوف بكونه حاصلا بالقوة لا بالفعل أى منزها بذاته عن أن يكون له كمال منتظر وليس الا الواجب الاول لا غير والعقول وان كانت كمالاتها بالفعل لكن بعد ماتم الابداع (قوله ونقل عن أفلاطون الخ) أقول نقل عن أفلاطون ممايدل على انه قائل بان المؤثر على الاطلاق هو الواجب فقط أنه لما سألوه ان يهربوا من أرض الطاعون قال العالم كرة محيطة بك لا يمكنك الخروج عنها ان أردت والارض مركز ونسبة المركز الى سطح الكرة سواء فان ذهبت أينما ذهبت فانت فى العالم والانسان هدف البلايا والافلاك قسى جمع قوس مايرمى به والحوادث أى مصائب الدهر سهام ترمى بتلك القسى بناء على ماذهب اليه من ان للافلاك مدخلية فى وجود كل مافى هذا العالم والله الرامى فأين المفر فهذا يشعر بان لا فاعل الا الله اذ قال الله الرامى المفيد للحصر (قوله وقد شنع المعتزلة الخ) أقول شنع المعتزلة على الشيخ الاشعرى فى قوله ان فعل العبد مخلوق لله بان قدرة العبد اذن ليست بمؤثرة ولما لم تكن مؤثرة لم تكن قدرة فتسميتها بالقدرة مجرد اصطلاح فلا قدرة للعبد اذن فيرجع الى الجبر الصرف وذلك لان القدرة هى صفة مؤثرة على وفق الارادة فنفى تأثيرها هو نفيها وشنعوا عليه بان الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم فنفى تأثيرها يوجب عدم الفرق بينهما فان كلا غير مؤثر وشنعوا عليه بانه لو لم يكن للعبد اختيار وفعل بقدرته فلا يستحق الثواب والعقاب والجواب ان القدرة ليست هى الوصف المؤثر فلا تستلزم التأثير بل انما تستلزم ماهو الاعم من التأثير ومن الكسب الذى هو مدخلية الآلية مثلا والفرق بينها وبين العلم بانه لا يستلزم هذا الاعم وهى تستلزمه ولو سلمنا عدم الاستلزام رأسا فالعلم يمتاز عنها بانه مبدأ الانكشاف وهى ليست كذلك وعدم استحقاق الثواب والعقاب لا يقدح فى أصول الشيخ الاشعرى المبنية على ان الله تعالى متصرف مطلق يفعل مايريد يمنع المستحق ويعطى غير المستحق

متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم لم يكن منافيا لما أسسوا وبنوا مسائلهم عليه وقال بهمنيار فى التحصيل وان سئلت الحق فلا يصح أن يكون علة الوجود الا ماهو برئ من كل وجه عن معنى مابالقوة وهذا هو المبدأ الاول لا غير ومانقل عن افلاطون ان العالم كرة والارض نقطة والانسان هدف والافلاك قسى والحوادث سهام والله هو الرامى فاين المفر يشعر بذلك أيضا وقد شنع المعتزلة على الاشعرى بان قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة فتسميتها قدرة مجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة وبان الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم

القدرة والعلم (قوله وبانه لما لم يكن الخ) اعلم انه قد تقرر أن للفعل الاختيارى مبادى أربعة مترتبة أولها تصور الملائم والثانى الشوق الناشئ منه والثالث الارادة وهو ميل يعقب اعتقاد النفع أو هى تأكد الشوق كما مر الرابع صرف القوة المنبثة فى الاعضاء ولا شك ان صرف القدرة مترتب على المبادى الثلاثة التى ليست باختيار العبد فلا فرق بين مذهب المعتزلة والاشاعرة الا باعتبار ان قدرة العبد مؤثرة عند المعتزلة دون الاشاعرة وهذا الفرق لا يؤثر فى استحقاق الثواب والعقاب فان العبد مكره عندهم فى أفعاله والمكره لا يستحق الثواب والعقاب فما هو جوابهم فهو جوابنا (قوله لا تستلزم التأثير الخ) فالتعريف المذكور تعريف لاحد نوعى القدرة (قوله فلا يقدح الخ) لان ترتبهما على الفعل بطريق

وكأنك لا تطمئن نفسك الى ان يجوز على من حكم صريح العقل بتمام عدله وعموم فضله ان يمنع المستحق مع كونه مستحقا وان يعطى غير المستحق مع كونه غير مستحق فانه قد ثبت انه لا يفعل سبحانه فعلا الا لحكمة لا تعود عليه سبحانه بل تعود الى ما دونه من الخلق فان منع أحدا لحكمة لم يكن مستحقا فان وجود الحكمة فى المنع هو بعينه عدم الاستحقاق وكذا ان أعطى أحدا لحكمة فالحكمة استحقاقه فالقول باعطاء غير مستحق ومنع مستحق قول ظاهرى لا يفرع عليه المحقق ولكن حقيقة القول فى أمر التكليف بناء على ما سمعت منافى تحقيق قول الشيخ الاشعرى انه لما ثبت ان بعض أفعاله تعالى قد يتوقف على البعض الآخر وذلك قد كان بانتظام الاسباب والمسببات فلا يستغرب ان كان تنعيم بعض العباد موقوفا على كونه مطيعا الموقوف على ابلاغ ما فيه الخير له فى الواقع وتعذيب بعضهم لاحجامه عما فيه الخير له فى الواقع بعد ما أبلغه اليه مع كون الموقوف والموقوف عليه من أفعاله تعالى ومن المعلوم ان من العدل والجود افاضة المسببات عقيب أسبابها وحجبها عند عدمها اذ ذلك اعطاء ما يستحق ومنع ما لا يستحق وتمت لله الحجة البالغة وفى ذلك رمز الى حقيقة يتنورها الرجال وليس هذا الكتاب كتاب البسط فى المقال (قوله متصف بجميع الصفات الخ) أقول واتفق أهل الحق على ان الواجب لذاته متصف بجميع الصفات الكمالية التى لو سلب شئ منها عن شئ لكان ذلك الشئ بسلبها ناقصا فى الجهات الحقيقية لوجوده منزه عن جميع سمات وعلامات النقص وذلك لان وجوب الوجود قاض بان لا يكون الواجب احتاج فيما به كمال الوجود الى الغير فلو كان ناقصا لاحتاج فى كماله الذاتى الى غيره فلا يكون واجب الوجود وهو خلف فاذن هو متحقق بجميع صفات الكمال منزه عن سمات النقص نقل عن ابن تيمية انه قال فى بعض تصانيفه ان هذه المقدمة أى القضية القائلة ان الواجب متصف بجميع صفات الكمال الخ مما أجمع عليه العقلاء كافة من حكماء ومتكلمين وغيرهم وسماها مقدمة لانها كثيرا ما تجعل جزأ للبراهين قال الشارح حتى انها لكونها مما أجمع عليها العقلاء قد جعلها بعض المصنفين جزأ لدليل مدعى أجمع عليه العقلاء كذلك حيث استدل على وحدة الواجب بان كون الشئ منفردا فى نوع من الانواع بحيث لا يوازيه فرد من أفراد ذلك النوع فيه قاض بكونه كاملا فى ذلك النوع بالنسبة الى سائر الافراد المعدوم المطلق فى العدم والموجود المطلق فى الوجود والعالم المطلق فى العلم وهكذا فكون الشئ منفردا فى أمر أكمل وأولى بذلك الشئ فيكون الواجب منفردا فى مرتبة الوجود أو شئ من متعلقاتها أكمل له من ان يشاركه غيره فى تلك المرتبة والواجب يجب أن يكون فى أعلى مراتب الكمال لاستغنائه الغنى المطلق فيجب أن يكون منفردا فى جميع المراتب فيكون واحد كل نوع من الموجود ولوازمه من سائر الكمالات فلا يكون له مشارك فى وجوب الوجود ولوازمه فهو واحد والكل دونه ولك ان تغير لفظ الدليل الى قولك كون شئ بحيث يستمد منه كل شئ سواه فى كل شئ أكمل له من ان لا يكون كذلك وهذا ببداهة العقل لا بخطابة العامة فيكون الواجب كذلك كمال لا يوازيه كمال وكل كمال للواجب فهو ثابت له بهذه المقدمة المجمع عليها بتطابق البراهين لا بتواتر الناقلين فكونه بهذه الحيثية واجب فلا واجب سواه والا لم يستمد منه وهذا

وبانه لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب والعقاب والجواب ان القدرة لا تستلزم التأثير بل ما هو أعم منه ومن الكسب والفرق بينها وبين العلم بان القدرة تستلزم هذا الاعم ولا يستلزمه العلم وأما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح فى أصول الاشعرى وسيأتى بسط الكلام فيه ان شاء الله ولنا فى مسئلة خلق الاعمال رسالة منفردة (متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات النقص) نقل عن ابن تيمية فى بعض تصانيفه ان هذه المقدمة مما أجمع عليه العقلاء كافة قلت حتى ان بعض المصنفين استدل على وحدة الواجب بان كون الشئ منفردا أولى بالنسبة الى ذلك الشئ من كونه مشاركا لغيره والواجب يجب أن يكون فى أعلى مراتب الكمال فلا يكون له مشارك وأنت تعلم

جرى العادة والله تعالى مالك الملك متصرف فى ملكه كيف يشاء (قوله انه كلام خطابى) لان الانفراد والمشاركة ليس شئ منهما فى نفسه أولى من الآخر بل باعتبار مافيه الانفراد والمشاركة وهو قد يكون صفة كمال وقد يكون صفة نقص ألا ترى ان المعدوم انفراده فى العدم المطلق ليس كمالا له (قوله متكلما) الصواب اسقاطه اذ الحكيم لا يقول به (قوله أو غيره الخ) لا يخفى ان الغيرية التى اثبتوها بمعنى الزيادة عليه فى الخارج والغيرية التى نفوها بمعنى أخص من ذلك وهى امكان الانفكاك فلا تقابل بينهما فالصواب انها

بمعنى ماتقدم من الدليل فقول الشارح وأنت تعلم انه كلام خطابى بل شعرى ناشئ عن عدم التأمل الصادق حمله عليه حب انه أبطله وان ذكره بعض المشهورين فى العلم (قوله ولا خلاف بين المتكلمين الخ) أقول لا خلاف بين المتكلمين قاطبة من معتزلة وأشاعرة وحنابلة والحكماء فى كونه تعالى عالما قادرا مريدا متكلما وهكذا فى سائر الصفات أى فى انه تعالى متصف بهذه الصفة لا فى ان له حالا لا موجودا ولا معدوما هو كونه عالما الخ كما ظنه الناظرون ولكنهم تخالفوا فى ان الصفات عين الذات أو زائدة والقائلون بانها زائدة اختلفوا هل يطلق عليها شرعا ولغة انها غير الذات أو لا هو ولا غيره ولا لا هو ولا لا غيره فذهب بعض المعتزلة وعامة الفلاسفة الى الاول أى انها عين الذات وجهور المتكلمين الاشاعرة وبعض طوائف المعتزلة الى الثانى والاشعرى الى الثالث والفلاسفة لما قالوا بالعينية لم يريدوا ان الذات ذات والصفة صفة والذات عين الصفة أو الصفة عين الذات فان هذا لا يقوله العاقل فضلا عن الحكيم بل قد حققوا عينية الصفات وأوضحوها ايضاحا تاما وملخصه انه تعالى لما كان بذاته غنيا عما سوى ذاته وان ذاته تعالى من حيث هى ذاته لا يجوز ان يقال عليها عارض النقص وجب أن تكون ذاته من حيث هى ذات بقطع النظر عن كل الجهات فى غاية الكمال منزهة عن جميع النقائص فلا يزيد عليها كمال بل الزائد ممكن والممكن محتاج والمحتاج ناقص والناقص لا يكون كمالا للكامل فليكن من ذاته تعالى ان يترتب عليها ما يترتب على تلك الصفات لو كانت مثلا كان يترتب على العلم انكشاف المعلومات فليكن ذلك لازم نفس ذاته تعالى فذاته مبدأ انكشاف المعلوم وليس العلم الا مبدأ الانكشاف فهو علم والقدرة كان يترتب عليها صدور الفعل والاثر بالاختيار فليكن ذلك أى الصدور بالاختيار لازما لنفس ذاته فذاته مبدأ الاثر الاختيارى بدون وصف زائد وليست القدرة الا مبدأ الاثر الاختيارى فهو قدرة وهكذا يقال فى سائر الصفات فهو من حيث انه مبدأ الانكشاف علم أو مبدأ صدور الآثار الاختيارية قدرة ومبدأ تخصيص كل ممكن بماله ارادة الى غير ذلك فالعلم بمعنى مبدا الانكشاف عرض عام وبعض افراده ذات قائم بذاته هو الواجب وبعضها اعراض وصفات كما فى غيره وذلك فى الاعراض العامة غير ممنوع وحمل القادر والعالم والمريد على الذات من قبيل حمل المضئ على الضوء لا على الشمس وحملها علينا من قبيل الثانى لا من قبيل الاول وما عساه يقال من ان شيأ واحدا من كل وجه لا يكون منشأ لحيثيات متعددة لاستحالة أن ينطبق متعدد على ما ليس كذلك بوجه فانى تكون الذات منشأ لحيثية بها كان قادرا أو قدرة وحيثية بها كان عالما وعلما الى غير ذلك مدفوع بان ليس فى الحقيقة الا حيثية واحدة انية هى كونه مبدأ الآثار على وجه الانتظام وقد قام البرهان على ان لا مبدأ سوى مجرد الذات فأخذ العقل يفصل اللوازم لحيثية المبدئية على وجه الانتظام تفصيلا ينطبق على ما يحضره من الشاهد فانتزع العلم والقدرة الى غير ذلك وقال الكل عين الذات والا فليس هناك متعدد حقيقى من الحيثيات قالوا وهذه المرتبة أعلى وأكمل فى التنزيه من أن تكون تلك الصفات زائدة عليه كما يقول به المتكلمون اذ هذه المرتبة تستلزم غنى الذات بذاتها فى ثبوت وصف الكمال غنى مطلقا عن كل سوى لازما كان أو مباينا بخلاف الامر فينا فانا نحتاج فى انكشاف الاشياء لدينا أو صدور الآثار عنا الى صفة مغايرة قائمة بذاتنا كصفة العلم والقدرة والحق تعالى لا يحتاج الى ذلك بل بذاته تنكشف الاشياء وبذاته تصدر

انه كلام خطابى بل شعرى وان ذكره بعض المشهورين بالعلم ولا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء فى كونه تعالى عالما قادرا مريدا متكلما وهكذا فى سائر صفاته ولكنهم تخالفوا فى كون الصفات عين ذاته أو غيره أو لا هو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثانى والاشعرى الى الثالث والفلاسفة حققوا عينية الصفات بان ذاته تعالى من حيث انه مبدأ لانكشاف الاشياء عليه علم ولما كان مبدأ الانكشاف على ذاته ذاته بذاته كان عالما بذاته وكذا الحال فى القدرة والارادة وغيرهما من الصفات قالوا وهذه المرتبة أعلى من أن تكون الصفات مغايرة للذات فانا مثلا نحتاج فى انكشاف الاشياء علينا الى صفة مغايرة لنا قائمة بنا وهو تعالى لا يحتاج اليها بل بذاته تنكشف الاشياء عليه ولذا قيل محصول كلامهم نفى الصفات واثبات نتائجها وغاياتها وأما المعتزلة فظاهر كلامهم انها عندهم

عين الذات أو زائدة عليها فى الخارج (قوله من الاعتبارات العقلية) ان أراد انها من الاعتبارات العقلية التى ينتزعها العقل من الذات والاتصاف بها انتزاعى فالحكيم أيضا يقول به وان أراد انها من الاعتبارات التى الاتصاف بها حقيقى كاتصاف زيد بالعمى كما ذهب اليه المحققون من المتكلمين والصوفية بناء على اثباتهم الحيية والعالمية والقادرية والمريدية وهى أحوال ليست بموجودة ولا معدومة فانما يتم على قول مثبتى الاحوال منهم (قوله واستدل الفريقان الخ) الصواب استدل الحكماء

الآثار عنه وليس الكمال قيام وصف بالذات أو زيادته عليها أولا قيامه أولا زيادته بل الكمال ان لا تكون الذات عرضة لطرو النقيصة بوجه من الوجوه لا فى فعل ولا ذات ولا صفة وان كان كون ذلك لنفس الذات أعلى وأكمل ولذلك أى لتحقيقهم هذا من ان ليس الا الذات وهو المسمى بالاسماء المختلفة قيل محصول كلامهم أى الحكماء نفى الصفات واثبات غاياتها وما يترتب عليها ومن ثم قيل فى التشنيع عليهم ان قولهم بالعينية قول بانه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له وهو باطل ببداهة العقل فان العالم من له العلم والقادر من له القدرة فاثبات العالم ونفى العلم تناقض وان كان يعود بالشناعة على قائله فانه ليس العالم من له صفة قائمة بذاته يقال لها العلم أو من قام به صفة زائدة على ذاته يقال لها العلم كما بنى عليه ولكن العالم ما يعبر عنه فى الفارسية بدانا وفى سائر اللغات بمرادفه ويعبر عنه فى لغتنا بمن كشف له حقيقة الامر وقواعد العربية فى فن الاشتقاق لاجراء التعاليم أو ما يشبه ذلك لا يقدح فى البراهين العقلية واما بعض رؤساء المعتزلة كواصل ابن عطاء وبعض متابعيه فظاهر كلامهم انها من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الخارج حيث ردوا جميع الصفات الى صفة العلم والقدرة وزعموا انهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات وان كان تحقيق قولهم قد يرجع الى قول الحكماء وبعضهم كالهذلية قالوا اعتبل قول الحكماء وحققوا نحو تحقيقهم وان كان بنهج أدنى وبعضهم كالجبائية أثبت حالا هى كونه عالما وقادرا الخ وتلك الحال مبدؤها نفس الذات فلم يثبت صفة أو حالا أوجبت الكون المذكور وبعضهم كالبهشمية أثبت حالا للذات لا موجودا ولا معدوما تلك الحال أوجبت كونه عالما والحال المذكورة هى صفة العلم أو صفة القدرة وغير ذلك وبما ذكرنا تعلم خطأ الحواشى وخبطهم فى هذا المقام (قوله واستدل الفريقان على نفى الغيرية الخ) أقول لما كان مدعى الحكماء وجمهور المعتزلة واحدا بالتحقيق فما كان دليلا لاحدهما فهو دليل للآخر لاسيما وأكثر المعتزلة يتفق مع الحكماء فى كثير من هذه المقدمات نسب الشارح هذا الاستدلال الى الفريقين وان اشتهر انه من خصوصيات الحكماء فقال واستدل الفريقان على نفى الغيرية أى نفى الزيادة مطلقا فسميت غيرية أم لا بانها لو زادت وتحققت فى الخارج وهى صفات لكانت قائمة بالذات مستحيلة القيام بذاتها وما هو مستحيل القيام بذاته فهو مستحيل الوجود حتى يوجد ما يقوم هو به فوجود ما يقوم هو به متقدم على وجوده بالطبع والمتأخر بالطبع محتاج الى المتقدم عليه بالطبع فى الوجود فالصفات اذن محتاجة الى الذات فى تحقق الوجود ولا معنى للممكن الا ما يحتاج فى وجوده الى غيره بحيث لا يكون له وجود فى ذاته الا من ذلك الغير أى ما يكون وجوده موقوفا على سوى ذاته حتى يكون له من مجرد ذاته العدم ومع ذلك السوى الوجود فالصفات اذن ممكنة وأيضا البديهة قاضية بان للموصوف مدخلية فى الوجود فى الصفة فلا يتصور أن تكون الصفة واجبة لذاتها وما ليس بواجب لذاته فهو ممكن لذاته فالصفات الزائدة على ذات الواجب يجب أن تكون ممكنة وكل ممكن لا بد له من علة لتساوى طرفى الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته فلا يترجح أحد الطرفين الا بمرجح فلا يترجح الوجود الا بعلة فلا بد للصفات من علة وتمام تلك العلة اما ذات الواجب بدون مشاركة الغير أو الواجب وغيره لا ثالث لهما اذ كل ما فرض غير الواجب فالواجب فى سلسلة علله على الثانى يلزم احتياج الواجب فى كونه عالما قادرا وباقى الصفات وبالجملة يلزم احتياجه فى صفات الكمال الى غيره أى لا يتم له كمال الا بمشاركة شئ له فى تحصيله فيكون ناقصا بالذات مستكملا

من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الخارج واستدل الفريقان على نفى الغيرية بانها لو زادت لكانت ممكنة لاحتياجها الى الموصوف فلا بد لها من علة وتلك العلة اما ذات الواجب أو غيره وعلى الثانى يلزم احتياج الواجب فى كونه عالما وقادرا مثلا الى الغير وبالجملة يلزم احتياجه فى صفات الكمال الى غيره فيكون ناقصا بالذات مستكملا بالغير وعلى الاول يلزم أن يصدر عن الواحد الحقيقى أمور متكثرة وهو تعالى واحد من جميع الوجوه فلا يكون مصدر الكثرة كما بينوه فى موضعه وأيضا يلزم كون البسيط الحقيقى وهو الذى لا تكثر فيه أصلا فاعلا وقابلا لشئ واحد معا وقد بين فى موضعه استحالته

لان المذكور دليل الحكماء وأما المعتزلة فانما قالوا بالعينية لئلا يلزم تعدد القدماء على ماسيجى • (قوله يمنع احتياجها الى علة) يعنى سلمنا انها ممكنة محتاجة الى الموصوف لكن لانسلم انه لابد لها من علة لان علة الاحتياج الى العلة انما هو الحدوث وهى قديمة بذاته تعالى من غير احتياج الى الفاعل والمحتاج الى الفاعل ماسوى الله تعالى وصفاته (قوله من يقول بان علة الحاجة الحدوث ينفى القديم الممكن) فيه انه ينفى القديم الممكن سوى الله وصفاته ويقول بقدم الصفات نعم الكرامية ينفون القديم الممكن ويقولون بحدوث الصفات (قوله اذ مع التساوى الخ) هذا على القول بان علة الاحتياج الامكان صحيح وأما على القول بان علة الاحتياج الحدوث فلا فبعد تسليم ذلك لا يكون القول بقدم ممكن لا يحتاج الى علة مكابرة (قوله لا يمكن انكاره الخ) المانع انما يمنع الاحتياج الى العلة أى الفاعل لا الاحتياج الى الموصوف فلا

بالغير فان كان ذلك الغير وصفه أيضا طلبنا علة ذلك الوصف الذى هو المشارك وهكذا حتى يدور أو يلزم للواجب صفات غير متناهية فى التوقف وذلك يستلزم الحدوث فى تلك الصفات كما هو ظاهر وأيضا كفى نقصا ان يحتاج فى كماله الى مالاقيام له بذاته بوجه من الوجوه وعلى الاول أى أن يكون ذات الواجب تمام العلة يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقى وهو ذات الواجب أمور متكثرة وهو محال اذ هو تعالى واحد من جميع الوجوه والواحد من جميع الوجوه استحال ان تصدر عنه كثرة كما بينوه أى بينوا ان الواحد الحقيقى لا تصدر عنه الكثرة وان الواجب تعالى واحد من جميع الوجوه فى موضعه أى فن الالهى وقد نقلنا بيان الاول وادعاهم انه بديهى والبيان تنبيه فيما سبق فى بحث الحدوث فارجع اليه وحاصل ما بينوا به الثانى أى ان الواجب تعالى واحد من جميع الوجوه انه لو كان له جهة كثرة فاما فى ذاته فيكون مركبا والمركب معدوم بذاته واما فى حيثياته فيعود الكلام فى مبادى الحيثيات وتنتهى الى ما كان فى ذاته لاستحالة أن يكون الامر واقعيا بدون أن يكون موجودا فى الخارج أو منشأ انتزاعه كذلك فكان التعدد بجهاته محالا فالواجب واحد حقيقى من جميع الوجوه فلا يصدر عنه الا الواحد وأيضا لو كان تمام العلة هو ذات الواجب والصفات بعد صدورها تكون فى ذاته لكان الواجب قابلا لها وقد كان فاعلا أيضا فيلزم أن يكون البسيط الحقيقى فاعلا وقابلا معا وقد بين فى موضعه استحالته بان تخالف جهتى الفعل والقبول بديهى فيرجع الى تخالف فى ذاته بالغاية فيلزم ان لا يكون بسيطا حقيقيا هذا خلف وقد يقرر الاستدلال هكذا لو زادت وتحققت فى الخارج فاما ان تكون لازمة لذات الواجب أو غير لازمة الثانى محال لان جوازا نفكاك الكمال جواز ورود النقص وواجب الوجود يجب له جميع كمالاته فتعين ان تكون لازمة لذات الواجب ومن المعلوم ان المتلازمين اما أن يكون احدهما علة للآخر أو يكونا معلولين لثالث ومعلولية الذات والصفات لثالث محال وكون الصفات علة للذات محال فتكون الذات علة للصفات واجب ويلزم عليه ماذكر من المحذورات فيندفع به ماعده عبد الحكيم من بنات الافكار ولم يجد من نفسه متسعا ان يؤخره الى هذا المقام حتى ذكره عند قول المصنف وعلى ان للعالم صانعا وحاصله ان الصفات من قبيل لوازم الماهيات لا يلزم ان تكون معلولة لها كما ان اللوازم المذكورة لا تكون معلولة للماهية بل فى مرتبتها وكما انها ليست معلولة للذات ليست واجبة الوجود بذاتها ويندفع من أول الامر ماسيذكره بقوله وقيل الخ (قوله وقيل على هذا الدليل الخ) أقول قيل ايرادا على هذا الدليل ان قولكم كل ممكن لا بد له من علة فى حيز المنع فاحتياج الصفات الى علة كذلك واذا امتنع احتياجها الى علة فلا يجرى الترديد المستلزم للمحالات وسند المنع ان علة الاحتياج عند ناهى الحدوث لا الامكان فما لم يكن حادثا لا يكون محتاجا الى العلة وهى أى الصفات قديمة فلا تحتاج الى علة أصلا لعدم علة الاحتياج التى هى الحدوث وضعف هذا الاعتراض ظاهر لان القائل بان علة الاحتياج الحدوث لا يقول بممكن قديم أما ان ثبت عنده ممكن قديم فلا محالة يذهب الى ان

وقيل على هذا الدليل بمنع احتياجها الى علة فان علة الاحتياج عندنا هى الحدوث وهى قديمة لا تحتاج الى علة أصلا وضعفه ظاهر لان من يقول بان علة الاحتياج عندنا هى الحدوث ينفى القديم الممكن وأما اذا ثبت قديم ممكن فمنع احتياجه مكابرة صريحة اذ مع التساوى لابد من مرجح كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف بين لا يمكن انكاره فالقول بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها قول متناقض فى نفسه ومناقض لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج الى العلة هى الحدوث لان الصفات لما كانت قديمة وهى محتاجة الى الموصوف

تناقض ولا مناقضة عنده على القول بان علة الاحتياج الحدوث (قوله لم تكن علة الاحتياج الحدوث الخ) القائل بكون علة الاحتياج الحدوث انما يقول انه علة الاحتياج الى الفاعل لا علة الاحتياج مطلقا

علة الاحتياج الامكان أو شئ من لوازمه اذ منع الاحتياج حينئذ مكابرة صريحة اذ مع تساوى طرفى الوجود والعدم بل مع رجحان العدم فان الممكن معدوم لذاته لا بد من مرجح يرجح طرف الوجود على العدم وكيف ينكر احتياج هذه الصفات الى العلة والحال ان احتياج هذه الصفات الى الموصوف بمعنى ان للموصوف مدخلا فى وجود الصفة بأى وجه كان بين لا يمكن انكاره وما احتاج الى شئ له مدخل فى الوجود فقد احتاج الى جزء علة أو تمامها فالقول بان الصفات قديمة مع القول بعدم احتياجها قول متناقض فى نفسه لان القول بكونها صفات قول بالاحتياج والقول بعدم الاحتياج قول بنقيضه فاذا اجتمعا فقول واحد فقد تناقض ولا يدفع التناقض الا بان تكون ذوات واجبة الوجود أو بان تكون صفات محتاجة الى الغير فى الوجود ومناقض أيضا القاعدة القائلة ان علة الاحتياج هى الحدوث وليس مناقضا للقاعدة اذا أخذ بشقيه أى القدم مع عدم الاحتياج اذ مع عدم الاحتياج لا تناقض بل التناقض اذا أخذ بشقه الاول فقط وانضمام الاحتياج البديهى اليه وذلك لان الصفات لما كانت قديمة وهى محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم تكن علة الاحتياج الحدوث بل لا بد ان يكون علة الاحتياج الامكان أو شيأ من لوازمه حتى يتم القول بقدم الصفات (قوله وقيل ولو سلمنا الاحتياج فلا نسلم الخ) أقول قال قائل فى الجواب عن الدليل المتقدم سلمنا ان كل ممكن يحتاج الى علة وان الصفات تحتاج الى العلة لكن لا نسلم استحالة الشق الاول وهو ان تكون علة الصفات غير الواجب لم لا يجوز ان تكون علتها غير الواجب والدليل انما قام على وجود مستغن فى وجوده عن غيره فاحتياجه الى غيره فى وجوده محال وأما استغناؤه فى صفات كماله عن غيره فلم يقم عليه دليل بل يجوز ان يكون محتاجا فى صفات كماله الى ماسواه ومن ادعى انه مستغن فى جميع صفاته عن غيره فعليه البيان وأنت تعلم ان القول بجواز احتياج الواجب الى غيره فى كماله مخالف لما أجمع عليه العقلاء بافكارهم حتى التحق عندهم بالبديهى كما سبق نقله بل مخالف للفطرة السليمة أى بداهة العقل فانها حاكمة بانه لما ثبت انه واجب الوجود فلا يجوز احتياجه الى غيره فى كماله لانه المستلزم لنقصه فى ذاته وأقول كيف ومفيد الشئ كمالا انما أفاده جهة من جهات وجوده والمفيد أعلى فيما أفاده من المفاد فيكون ثم ماهو أعلى من الواجب فى الوجود وذلك بديهى البطلان والعجب لاصحابنا كيف انكروا توقف فعل من أفعاله تعالى على فعل آخر من أفعاله مع ان الفعل فى ذاته عندهم من الجائزات التى ليست بالكمالات ثم يقولون ان كمال البارى تعالى يجوز ان يكون موقوفا على غيره محتاجا اليه احتياج الاثر الى المؤثر وأى رجل الهى فضلا عن ملى يذهب الى مثل هذا وليت شعرى أى القولين أشد نكرا القول بعينية الصفات مع اثبات غاية الكمال للذات أو القول بنقص الذات فى كمالها واحتياجها الى الغير فيه ان هذه الاحجية جاهلية ثارت بها التعصبات المذهبية ولا يليق ان يرتكب ما عاثل هذا عند الكلام فى مقام الالوهية المقدس عن شوائب النقص ونعوذ بالله من الجهالة بهذا المقام الاقدس ولولا أنى لا أسوغ لاحد ان يتكلم فى مقام البرهان باسم الكفر والردة لحكمت على مثل هذا القائل بهما ونحن وان لم يكن من ديدننا التشنيع على طائفة من الطوائف لان العمدة على البرهان فهذا الرجل العجيب قد سلك غير مسلك البرهان فحق ان يشنع عليه حتى لا يقدم الجاهل ان يتكلم فى المقامات العالية بدون برهان (قوله ولو سلمنا كون علتها الواجب الخ) أقول جواب آخر عن الاستدلال السابق تقريره سلمنا ان علة الصفات هو الذات لكن لا نسلم انه يلزم عليه أن يصدر عن الواحد الحقيقى أكثر من واحد لانا لا نسلم كونه أى الواجب واحدا حقيقيا بل له جهات التعدد فيصدر عنه متعدد بدون لزوم المحال المذكور وسند المنع انه تعالى متصف بسلوب كثيرة ككونه ليس جوهرا ولا عرضا

بالضرورة لم تكن علة الاحتياج هى الحدوث وقيل ولو سلمنا الاحتياج فلا نسلم انه لا يجوز كون علتها غير الواجب والدليل انما قام على وجود موجود مستغن فى وجوده عن غيره وأما استغناؤه فى صفاته عن غيره فلم تقم عليه حجة وأنت تعلم ان هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما سبق نقله بل مخالف للفطرة السليمة ولو سلمنا كون علتها الواجب فلا نسلم كونه واحدا

فان

فان صـ فاته تعالى لكونها لازمة لذاته ليست آثار اله على مامر نقلا عن بعض المحققين (قوله لا تصافه بسلوب واضافات الخ) قال الشارح فى حاشية التجريد فى جواب هذا المنع ان اتصاف الواجب بالسلوب والاضافات المتكثرة انما هو بعد صدور الكثرة عنه ضرورة توقف الاضافات على المضاف اليه والكلام فى الصادر الاول فليس فى تلك المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات قلت فان سلب الشئ لا يتوقف على شئ فالواجب تعالى فى أى مرتبة فرض يتصف بسلب ماعداه قلت السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وحينئذ لا يكون شيأ منضما الى العلة تعدد العلة لاجله بل مصداقه ان تؤخذ ذات العلة وينفى ماعداها وحينئذ لا يعقل تعدد العلة والثانى ان يعتبر واله نحو تحقق ينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود لا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها الان تحققها بعده فتأمل انتهى بعبارته وفيه بحث اما أولا فلانه موصوف اما بالوحدة الحقيقية أولا فان كان موصوفا بها تكون له جهة فيصير بسببها مصدر الاثرين وان لم يكن موصوفا بها لا يكون واحدا حقيقيا فلم لا يجوز صدور الكثرة عنه واما ثانيا فلان صدور الكثرة انما يقتضى وجود جهة وحدة فيه لا انضمامها معه فيجوز أن يكون ذاته الواحد الحقيقى مبدأ لانتزاع سلوب واعتبارات بها تصير علة لصدور الكثرة والاتصاف بها انتزاعى لا حقيقى فلا يكون حصوله

حقيقيا لاتصافه بسلوب واضافات كثيرة ولو سلمنا كونه واحدا حقيقيا فلا نسلم ان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد وان لا يكون فاعلا وقابلا لشئ واحد والادلة التى ذكروها على ذلك مدخولة كما ذكر

ولا حالا ولا محلا ومتصف باضافات كذلك كتعلقات علمه وتعلقات قدرته كل ذلك جهات كثيرة له ونازع الشارح فى ذلك قائلا فى حاشيته على شرح التجريد اتصاف الواجب تعالى بسلوب واضافات متكثرة انما هو بعد صدور الكثرة عنه ضرورة توقف الاضافة على المضاف اليه والكلام فى الصادر الاول وليس فى تلك المرتبة أى صدور الصادر الاول الا الذات الواحدة من جميع الجهات فان قلت السلوب لا تتوقف على صدور شئ عنه فان سلب الشئ لا يتوقف على ثبوته والواجب تعالى فى أى مرتبة فرض متصف بسلب جميع ماعداه عنه قلت السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وحينئذ لا يكون شيأ منضما الى العلة لتتعدد العلة به اذ السلب البسيط ليس صرف الثانى ان يعتبر له نوع تحقق لينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود لا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها الان تحققها بعده فتأمل فانه دقيق انتهى ماقاله الشارح وأنا أقول سلمنا ان للسلوب والاضافات تحققا قبل صدور الصادرات عنه أليس التعدد فى العلة الذى يقتضيه التعدد فى المعلول يجب ان يكون بحيث ما كان التعدد فى المعلول الا من جهته بلى فيجب ان يكون لكل مدخل فى وجود ذات المعلول حتى يعود الامر الى انه ماصدر عن واحد الا واحد فكل جزء من المعلول المركب أو واحد من المعاليل انما نشأ عن شئ واحد من متعددات ذات العلة وحقيق بالعاقل ان يوقن انه لا مدخل لكون البارى ليس جسما أو ليس بمتحيز فى ايجاده لشئ من الممكنات حيث لا مناسبة بين هذا السلب وذاك الايجاب وبالجملة فصدور مثل هذه الاراجيف انما هو من باب الطغيان فى القول فالذات التى هى علة من حيث هى علة واحدة من جميع الوجوه فانها ليست الا محض الذات على رأيهم وقد قدمنا البرهان على وحدتها (قوله سلمنا كونه واحدا حقيقيا الخ) أقول جواب آخر عن الاستدلال المتقدم تقريره سلمنا كون الواجب واحدا حقيقيا لكن لا نسلم ان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد لم لا يجوز ان يصدر عن الواحد الحقيقى كثرة ولا نسلم أيضا ان الواحد الحقيقى لا يكون قابلا وفاعلا بل يجوز ان يكون الواحد الحقيقى قابلا وفاعلا لشئ واحد فلا يلزم على صدور الصفات عن الذات محال فان قلتم ان منعتم فقد أقمنا الادلة فنقول الادلة التى ذكرتموها على هذين الامرين مدخولة ليست بالتامة كما بين فى موضعه وان كان الدخل مدخولا وبعد تصور الواحد من حيث وحدته لا مساغ للعقل ان يتصور صدور الكثرة من تلك الحيثية والثانى مفرع

فى موضعه وأنت تعلم بان
هذا ينساق الى القول بكونه
تعالى فاعلا موجبا لتلك
الصفات اذ ايجادها
بالاختيار غير متصور
ولا محذور فيه من حيث
كونه مخصصا للقاعدة
العقلية كما توهم لان
القاعدة لا تشملها ولو سلم
فالعقل يخصص القاعدة
العقلية كما يخصص
الحكم بزيادة الوجود
والتشخص وسائر الصفات
الكمالية على الماهيات
الا الواجب حسبما تقرر
عند الحكماء هذا والمصنف
وان لم يصرح بزيادة
صفاته تعالى لكنه أشار
اليه بقوله متصف بجميع
صفات الكمال لانه أراد به
نفى العينية بناء على ما قيل
من ان مذهب الحكماء نفى
الصفات واثبات غاياتها

بعد صدور الكثرة (قوله بان هذا) أى القول بكون علتها الواجب (قوله غير متصور) لانه يستلزم
تقدم القدرة والارادة والعلم على أنفسها أو التسلسل وفيه انه يجوز أن يكون وجودها الرابطى
مقدما على وجودها فى نفسها فباعتبار الاول تكون علة لنفسها باعتبار الثانى من غير لزوم شئ من
الامرين (قوله ولا محذور فيه) أى فى كونه موجبا فى صفاته (قوله من حيث الخ) وان كان فيه محذور من
حيث ان الايجاب نقص (قوله للقاعدة العقلية) أى كونه مختارا فى جميع آثاره وان كل ممكن حادث
(قوله لان القاعدة لا تشملها) لكون صفاته تعالى محتاجة اليه مع قدمها (قوله أشار اليه الخ) بناء على
ان المتبادر من الاتصاف الاتصاف الحقيقى أما الصفات فى نفسها فيجوز أن تكون موجودة كما هو مذهب

على الاول بما بينا والاحكام بديهية والتنبيه عليها مقصر بتصور موضوعاتها ومحمولاتها (قوله وأنت تعلم
ان هذا ينساق الخ) أقول شروع فى ذكر ما فهمه من معارضات القائلين بالصفات من أن كلامهم هذا
ينجر الى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لتلك الصفات فان من البديهى انها محتاجة الى الفاعل لما سبق
وانه لا يكون سوى الواجب لما تقدم أيضا فلم يبق الا كون الواجب فاعلا لها وقد أبطلوا لزوم المحالات
عليه فكانه قد انحط رأيهم على ان الواجب فاعل لها بالايجاب فان ايجادها بالاختيار غير متصور
اذ الاختيار يستلزم سبق القدرة والارادة والعلم فان كان السابق عين المسبوق كان دورا وان كان غيره
نقل الكلام اليه وتسلسل وبطلانه ظاهر اذ الشئ لا يحتاج اليه مع تحقق المساوى له ولما يأتى ذكره
فى اثبات وحدة الصفات وأيضا كل ما حدث بالاختيار فهو حادث عندهم فيلزم حدوث الصفات ولما
عورض هذا القول بانه يستلزم نقض القاعدة القائلة ان كل محتاج للفاعل فهو حادث أو ان أفعال
الواجب انما تصدر بالاختيار أجاب الشارح عن تلك المعارضة بقوله ولا محذور فيه من حيث كونه
مخصصا للقاعدة العقلية كما توهم لان القاعدة لا تشملها لتقييد القاعدة بالمحتاج من المصنوعات أو فعل
الواجب فى المصنوعات ولو سلم ان القاعدة عامة غير مقيدة فانما تجرى حيثما جرى دليلها ودليل الاختيار
أو ان علة الاحتياج الحدوث انما يجرى فى غير الصفات اذ قد جرى البرهان بخلافه فى الصفات فالعقل
يخصص القاعدة العقلية كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات الكمالية على
الماهيات بما سوى الواجب حسبما تقرر عند الحكماء ان الوجود والتشخص وسائر الصفات زائدة على
ذوات الماهيات الا فى الواجب فالكل عين ذاته وأقول كما لا محذور فيه من حيث انه نقض القاعدة
أو تخصيصها لا محذور فيه من حيث انه ايجاب كما وهم فان الايجاب والاختيار ليسا بدائرين لكمال
أو نقص بل الكمال منهما ما كان واقعا بما دل البرهان والنقص خلاف ذلك والا فلو حكم بما يبدو لظاهر
آرائنا لم يمكن للعقل ان يجزم بحكم من الاحكام فى باب الكمال والنقص اذ كما يقال ان كونه فياضا مطلقا
وبحر جود لا يحجب فيضه عن المستعد وقتما العموم فضله ونفى شائبة البخل عن ذاته كمال يقال أيضا كونه
بحيث يستحيل ان يفعل خلاف ذلك يستلزم كونه مقهورا عليه غير مختار كما فهمه أرباب الظواهر وهو
نقص وكما ان كونه مختارا يفعل ما يريد يقدم ما يستحق التأخير ويؤخر ما يستحق التقديم ويعطى غير
المستحق ويمنع المستحق أو غير ذلك أى انه مطلق التصرف كمال كذلك كونه بحيث ينجر ذلك به الى شائبة
البخل وعدم مراعاة الحكم واشباه ذلك نقص ولو أوجبنا الحكمة لكان ايجابا كالسابق وانما الكامل يميز
الحق من الباطل والخبيث من الطيب ببرهانه أو كشفه باستسفار الواقع وكلام الناظرين فى هذا المقام
جزاف ثم أقول ان الشارح قد نفى ما كان محذورا ولم يبين المحذور الذى أشار اليه بفحوى خطابه وهو ان
القول بان الواجب فاعل لصفاته قول بان للواجب صفات هى عين ذاته ووقوع فى المهروب عنه بعين
ما أثبتنا به الصفات للواجب فان نسبة الصفات الى جميع مراتبها وتشخصاتها من حيث هى صفات
متساوية فقد طلب مخصصا من الفاعل وكونها على وجه أكمل وأحكم يطلب علما منه الى غير ذلك ولا يكون

المشايخ أو أمور اعتبارية كما ذهب اليه المحققون والصوفية (قوله فان قياس الخ) الظاهر ان يقول
فانه قياس فقهى مع الفارق اذ عبارته توهم ان كل قياس من الغائب على الشاهد مطلقا قياس فقهى مع
الفارق فلا بد من ارادة هذا القياس بحمل الاضافة على العهد (قوله وليس معنى العالم الخ) ولو سلم معناه
ماقام به العلم بالمعنى المصدرى أعنى الانكشاف فانه المشتق منه لا بمعنى الصفة الحقيقية بل نقول فى

ذلك بزوائد أيضا والا تسلسل فيكون بما هو عين ذاته فلا مفر منه وهل يسوغ عقل عاقل ان يصدر علم
من غير عالم وارادة من غير مريد وحياة من غير حى كلا كيف والفاقد للشئ لا يعطيه خصوصا حياة البارى
تعالى فانها ليست برطوبة الاعصاب أو اعتدال المزاج أو مايشبه ذلك بل صفة الحياة فيه تساوى الوجود
فلو كانت معلولة له لاتى فيها من الكلام ما أتى على ظاهر قول المتكلمين فى زيادة الوجود على ذات
الواجب زيادة حقيقية ان هذا الابحث فافهم (قوله والمصنف وان لم يصرح بزيادة الخ) أقول لم يصرح
المصنف فى عبارته السابقة أى ان الواجب متصف بجميع صفات الكمال بزيادة الصفات الا انه وان لم
يصرح لكن يفهم ذلك بالاشارة من كلامه فان كلامه اثبات فى مقابلة النفى ونفى الصفات هو القول
بعينيتها بناء على ماقيل ان مذهب الحكماء فى العينية نفى الصفات واثبات غاياتها فالاثبات فى مقابلته قول
بالزيادة وان كان قد يحمل الاتصاف على أعم من مذهب الحكماء فلا يخالف الفهم وهذا الحمل مدار كون مقدمة
المصنف مما أجمع عليه العقلاء وأقول يجوز أن يكون اثبات المصنف فى مقابلة النافى بالكلية فان
طائفة ذهبوا الى أن الواجب لا يعلم شيأ أصلا لا ذاته ولا غيره لا بذاته ولا بزائد فربما كان كلية
المصنف بالاثبات فى مقابلة جزئية هذه الطائفة بالسلب ويرشد الى ذلك قوله فى مسئلة لا غير ولا عين
انها ليست غيرا فى الوجود والوجود الواحد انما يكون لشئ واحد فافهم (قوله واستدل القائلون
بالغيرية الخ) أقول استدل جمهور المتكلمين على الزيادة بان من البديهى ان الصفة لا تكون عين
الموصوف وعلى الغيرية أى على انه يطلق عليها الغير لغة وشرعا بان النصوص قد وردت بكونه تعالى عالما
وحيا وقادرا ومريدا ونحو ذلك من الصفات وكون الشئ عالما معلل بقيام العلم فى الشاهد اذ لا يوصف
الشئ فيما يلينا بكونه عالما أو قادرا الا اذا قام به علم أو قدرة ومتى قام به ذلك الوصف وصف بالكون
المذكور ومن البين انه يطلق على القائم بشئ انه غير ماقام به والا لم تحقق النسبة لغة فكذا يقال فى
الغائب وقس على ذلك باقى الصفات وأيضا حقيقة العالم من قام به العلم والقادر من قام به القدرة وهكذا
والقائم غير من قام به لغة وشرعا وضعف هذا الاستدلال ظاهر فان قياس الغائب على الشاهد قياس
فقهى فلا يفيد الا الظن وهو ليس بمعتبر فى العقائد عند المسلمين خصوصا اذا كان مع الفارق كما هنا
الا ترى ان القدرة قد تزول فى الشاهد ويعرض العجز وقد تزداد وتنقص فيه أى فى الشاهد وليست
مؤثرة عند الاشعرى واتباعه فيه أى فى الشاهد فيجوز أن تكون قد اعتبر فيها القيام لهذه الامور
المقتضية للافتقار والاتصاف بما يلائمه وفى الغائب بخلاف ذلك فان القدرة فى الغائب قديمة لا تزول
ولا تزيد ولا تنقص ومؤثرة فيجوز ان لا يعتبر فيها جهة القيام التى هى منشأ اطلاق الغيرية وان كان يطلق
عليها ما يفهم الاتصاف لغة لا يطلق عليها القيام لغة وليس معنى العالم من قام به العلم والقادر من قام به
القدرة وان اوهم كلام أهل العربية ذلك حيث يقولون العالم من ثبت له العلم وليس الثبوت ههنا الا على
وجه القيام فانهم كثيرا ما يعبرون بمثل هذا ولا يقتضى قياما كقولهم الواحد من ثبت له الوحدة
والمضاف ماثبت له الاضافة والمنفى ماثبت له النفى أو اتصف به الى غير ذلك ولا يستلزم قياما بل هى الفاظ
تعليمية بل معنى العالم ما يعبر عنه فى الفارسية بدانا و بما يرادفه من سائر اللغات كما قدمنا وليس
يفهم منه أهل تلك اللغات من قام به وانستن أو مرادفه بل يفهمون منه المنكشف له الشئ على الوجه
الخاص وهو أعم من ان تقوم به صفة تسمى علما أم لا وبالجملة يجوز أن يكون اعتبار القيام بين الصفة

واستدل القائلون بالغيرية بان النصوص قد وردت بكونه تعالى عالما وحيا وقادرا ونحوها وكون الشئ عالما معلل بقيام العلم به فى الشاهد فكذا فى الغائب وقس عليه سائر الصفات وأيضا العالم من قام به العلم والقادر من قام به القدرة وهكذا وضعفه ظاهر فان قياس الغائب على الشاهد قياس فقهى مع الفارق الا ترى ان القدرة قد تزول فى الشاهد وقد تزداد وتنقص فيه وليست مؤثرة عند الاشعرى واتباعه وفى الغائب بخلاف ذلك كله وليس معنى العالم من قام به العلم وان أوهم كلام أهل العربية ذلك

الشاهد أيضا كذلك وكونه بمعنى الصفة الحقيقية لم يقم عليه دليل (قوله بل معناه مايعبر عنه الخ) الاولى الاكتفاء بقوله بل معناه أعم من أن يقوم به العلم أولا لانه يمكن ان يناقش ان معنى دانا بالفارسية من قام به دانائى وكذا فى سائر المرادفات (قوله بديهى) نفى العينية بمعنى عدم الاتحاد فى المفهوم بديهى وليس النزاع فيه انما النزاع فى العينية بحسب الحقيقة ودونه خرط القتاد (قوله وأنت تعلم الخ) لو كان

والموصوف فى الفاظ اللغة فى الشاهد لامور تختص بالشاهد فيصح اطلاق المغايرة بخلاف الغائب فيجوز ان لايوجد فيه مايقتضى اطلاق القيام المقتضى لاطلاق الغيرية وهذا كلام حق لاشبهة فيه وليس الاستدلال بالنصوص استدلالا على المغايرة بمعنى تعدد الشيئين فى الواقع فان هذا يشترك فيه القائلون بالزيادة مطلقا فلا تصح المقابلة فى الاستدلال ويرد عليه ما أوردوا ههنا وقد سبق ان ليس الشقاق بين جمهور المتكلمين وبين الاشاعرة فى الغيرية ونفيها بمعنى التعدد فى الواقع اذ ذاك متفق عليه بينهما انما الشقاق فى جواز الاطلاق اللغوى والشرعى فاستدلوا عليه بورود النصوص بما يقتضى المغايرة وبان الحقائق اللغوية تقتضى ذلك أيضا ثم اعلم ان المشتق مايثبت له مبدأ الاشتقاق ومبدأ الاشتقاق هو الحدث أى المعنى المصدرى فلو سلم صحة اطلاق القيام فى الغائب كالشاهد لم يثبت المدعى الذى هو اطلاق المغايرة على نفس القدرة والارادة وغيرهما بل يثبت صحة اطلاق ذلك على الاحداث من قدرة وعلم التى هى مصادر واحداث والاحداث أمور اعتبارية لانها النسب والاضافات والكلام انما هو فى الصفات الحقيقية الذاتية لافى الامور الاعتبارية الاضافية وحاصل الكلام ان استدلال الجمهور بالنصوص انما هو على صحة اطلاق المغايرة على الصفات لغة وشرعا الذى هو محل النزاع بينهم وبين الاشاعرة ثم ان استدلالهم لم ينجح لامرين الاول الفارق فى القياس وانه لايفيد اليقين والثانى انه استدلال على صحة اطلاق المغايرة على الامور الحقيقية باطلاقها على الامور الاعتبارية التى هى الاحداث وليس استدلالهم على أصل التعدد وانما لم يورد الشارح دليل الجمهور على أصل التعدد والزيادة اكتفاء بايراده فى ذكر مذهب الاشعرى وأخره اليه لان فيه ادعاء نفى الشقين صريحا فيبرهن على كل منهما وانما نبهنا الى ذلك كثير الغلط الناظرين فى هذا الكتاب وغيره غلطا فاحشا فى مورد الاستدلال (قوله واستدل القائلون بانها لاهو ولاغيره الخ) أقول استدل الاشاعرة الذاهبون الى ان الصفات زائدة على الذات فليست عينه ولا يصح ان يطلق عليها انها غيره فليست غيره على مذهبهم هذا بان نفى العينية وكونها زائدة على الذات بديهى لايحتاج الى الدليل فان البداهة قاضية بأن القول بكون الصفة عين الموصوف والصفة صفة والموصوف موصوف قول بأن الصفة من حيث هى صفة موصوف والموصوف من حيث هو موصوف صفة وذلك من الاباطيل الاولى وفيه نظر ظاهر فان البديهى نفى العينية مع القول بشيئين أحدهما عين الآخر وأما نفى العينية على ماحقق الحكماء فهو من أحق النظريات بالنظر واستدل قدماؤهم على نفى العينية بادلة منها انه لو كانت الصفات عين الذات لكان العلم عين القدرة وكلاهما عين الارادة والمفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر والتالى باطل بالضرورة فالمقدم مثله وأدلة غير ذلك وكلها مدخولة تعود الى عدم الفرق بين الاتحاد فى المصدق او الاتحاد فى المفهوم والنزاع فى الاول والاستدلال لنفى الثانى وأما استدلالهم على نفى الغيرية فحصل بان الشرع والعرف واللغة فى استعمالاتها تشهد بان الصفة والموصوف أو الجزء والكل ليسا بغيرين فان قولك ليس فى الدار غير زيد أو ليس فيها غير عشرة رجال أو مايشبه ذلك صحيح عرفا ولغة وشرعا مع ان فى الدار أجزاء زيد وصفاته فى المثال الاول وآحاد الرجال فى المثال الثانى فلو كانت الاجزاء والصفات غيرا لشملها حكم النفى مع انه بانتفاء الجزء ينتفى الكل وبانتفاء جميع الصفات ينتفى الموصوف اذ لايخلو وجود خارجى عن مشخصاته فاذا عم السلب المغايرات ينتفى نفس المستثنى وهو زيد والعشرة

بل معناه مايعبر عنه بالفارسية بدانا وبمرادفاته فى اللغات الاخر وهو أعم من أن يقوم به العلم أولا واستدل القائلون بانها لاهو ولاغيره بان نفى العينية بديهى فلا يحتاج الى دليل وأما نفى الغيرية فبان الشرع والعرف واللغة تشهد بان الصفة والموصوف ليسا بغيرين وكذا الكل والجزء فان قولك ليس فى الدار غير زيد أو ليس فيها غير عشرة رجال صحيح مع ان فيها أجزاء زيد وصفاته وآحاد الرجال وأنت تعلم ضعفه اذ المراد

مرادهم من الامثلة الاستدلال كما ذكره الشارح لتم وجه الضعف اما لو كان مرادهم ان اطلاق الغير على ماعنيناه ليس اصطلاحيا فقط بل الاطلاق المذكور واقع فى العرف واللغة والشرع حيث أطلقوا فى هذه الامثلة لفظ الغير على ماينفك عن زيد فى وجوده من افراد نوعه فلايتم كيف ولو كان مرادهم الاستدلال لم تكن الصفات المحدثة أيضا غير الذات مع ان تحقيق مذهب الاشعرى كما فى شرح المواقف ان الصفات منها ماهى عين الذات وهى الوجود ومنها ماهى غير الذات وهى الصفات الاضافية ومنها ماليست عين الذات ولاغيرها وهى الصفات الحقيقية (قوله غير المبقى من نوعه) أى غير الشئ الذى ابقى من الحكم السابق من نوع ذلك المبقى وهو زيد وعشرة رجال فى المثالين المذكورين والناظرون صحفوها

ضرورة انتفاء الكل بانتفاء جزئه وانتفاء الملزوم بانتفاء لازمه فيكون سوق الكلام لنفى زيد والعشرة وهذا ضرورى البطلان اذ سوق العبارة اما لاثبات زيد والعشرة أو لنفى ماعداهما مع السكوت عن حكمهما على خلاف بين الشافعية القائلين بالاول والحنفية القائلين بالثانى ولا ثالث لهما فى اللغة فلا محالة ليست الاجزاء والصفات داخلة فى الغير حتى لايشملهما حكم النفى فيتم سوق الكلام وغير الداخل فى اللفظ خارج عن مفهومه فليست الاجزاء والصفات غيرا لغة وعرفا وشرعا وأنت تعلم ضعف هذا الاستدلال اذ المراد بهذه الامثلة أى ليس فيها غير زيد أو غير عشرة رجال أو مايشبههما نفى غير المبقى بعد هابما يليها فافى أى المبقى من النفى أى المستثنى من نوعه أى كلية الدال عليه مقام التخاطب فقولك ليس فيها غير زيد مسوق لنفى كل رجل سواه أو انسان سواه أو عالم سواه أو مايشبه ذلك وقولك ليس فيها غير عشرة رجال مسوق لنفى جميع مراتب الاعداد المميزة بالرجال سوى مرتبة العشرة ولايذهب وهمك الى ان الواحد مرتبة عددا وان العشرة مركبة مماتحتها من المراتب فنفى كل مرتبة يستدعى نفى العشرة وبعود الكلام فان الواحد ليس بعدد بل يتركب منه الاعداد والمرتبة العليا ليست مركبة ممادونها بل من الآحاد فقط كما سبق منا تحقيقه فاذا الاستعمال يخصص مفهومات الالفاظ بما صدقات على حسب القرائن والابان كما نريد بالامثلة المذكورة نفى جميع الاغيار وثياب زيد غير مرادة بالنفى بالضرورة وكذا الامتعة التى فى داره كما يشهد بذلك العرف واللغة والشرع لزم كون ثوب زيد والامتعة التى فى داره ليست غيره ولا قائل به بل هى غيره باجماع أهل اللغة وبالجملة فللشرع واللغة والعرف الفاظ لها مفاهيم محصلة يعلمها العرفاء منهم يرجع اليها وقت الحاجة واما استعمالاتهم فى محاوراتهم فليست مبنية على ماهو محصل عندهم بل يتساهلون فيها كل التساهل اعتمادا على القرائن فان من أمسك بثوب زيد أوذنب الدابة أوضرب يد زيد أومدح خلقا من أخلاقه يقول أمسكت زيدا والدابة وضربت زيدا ومدحته قولا صحيحا لغة وشرعا مع ان الواجب فى الاول غيره وفى الثانى والثالث لاهو ولاغيره فلو كان الاستعمال دليلا لدل على ان هذه الاشياء عينه وهو باطل بالضرورة ولو سألت غير العارف منهم عن الذنب هل هو عين أو غير أو عن الخلق كذلك لم يفهم لك خطابا ولو سألت العارف منهم لاجابك انها غير بدون مراء والقول قول العرفاء وليت شعرى ماذا يقول الشيخ الاشعرى ومتابعوه فيمن عبد صفة القدرة مثلا كما فى بعض قدماء المصريين أو قال لا اله الا الله معتقدا جميع كمالاته ولم يؤمن برسالة محمد أو جميع الرسل مع بلوغ أمرها اليه أفلا يقال فى الاول اشرك مع الله غيره فى العبادة أولا يقال فى الثانى انه ابتغى غير الاسلام دينا مع انه عبد الصفة فى الاول وابتغى الجزء فى الثانى لا أظن الشيخ الاشعرى يقترف خلاف ذلك بل ذلك شرعا شرك الغير وابتغاء غير الاسلام ولاينكره عاقل وانما كثرت الاقوال وعظم أمر الجدال من توغل الاصحاب فى الدفاع عن عصبية تخشع بين يديها عصبية الجاهلية وسيأتى لنا تحقيق قول الشيخ فى آخر البحث (قوله وقد عرف الاشعرى الغيرين الخ) أقول لم يصل الينا فيما نقل من كتاب الشيخ الاشعرى أنه عرف الغيرين أصلا بل لعل هذه التعاريف من مبتدعات الاصحاب فى توجيه لاعينه ولا

بهذه الامثلة نفى غير المبقى من نوعه والازم عدم كون ثوب زيد والامتعة التى فى الدار غيره ولا قائل به وقد عرف الاشعرى الغيرين بانهما موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر واعترض

بالمنفى من النفى ووجوهاتو جيهات باردة (قوله بانا اذا فرضنا الخ) يعنى انا اذا فرضنا جسمين قديمين فلا شك فى تغايرهما انما التردد فى وجود هما مع ان اللازم من التعريف المذكور ان لا يكونا متغايرين وحينئذ يندفع بحث الشارح بان مادة النقض يجب أن يكون موجودا كما قالوا فى تعريف الجوهر بماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع انما لم يعتبر الوجود بالفعل لانا اذا فرضنا جبلا من ياقوت أو بحرا

غيره فعرف قدماؤهم الغيرين بانهما موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر أى يمكن ذلك امكانا واقعيا لا يترتب عليه محال لا لذاته ولا لامر خارج فلا تغاير بين المعدومات ولا بين الموصوفات وصفاتها اللازمة لخروج المعدومات بموجودان ولعدم صحة وجود الموصوف بدون صفته اللازمة أو الصفة اللازمة بدون موصوفها اولا لازم كون اللازم غير لازم وتشخص الصفة بدون تشخص محلها ثم يدخل فى الغيرين الجزء والكل اذ يجوز واقعا بل قد وقع وجود الجزء مع عدم كله فهما موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر واعترض على هذا التعريف أيضا بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة اذ لو عرض جسمان بأى وجه على انحاء أو شرعى لم يكن له بد من أن يقول انهما غيران مع أنه لا يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر لقدم كل منهما وما ثبت قدمه استحال عدمه وحاصله يرجع الى الاستدلال بقياس هكذا لو كان جسمان قديمين لم يكن أحدهما صفة للآخر ولا جزأ وكل مالم يكن أحدهما صفة للآخر ولا جزأ له فهما متغايران فلو كان جسمان قديمين فهما متغايران مع أنه لا يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر ومنع الملازمة فى الصغرى مكابرة والكبرى عند كم مسلمة والشرطية المنفصلة لا يقتضى صدقها صدق المقدم فليس بواجب على المعترض اثبات المادة كما يزعم الشارح (قوله ولذلك الخ) أقول ولا اعتراض السابق بالجسمين القديمين غير بعضهم التعريف الى التعريف بانهما موجودان جاز انفكاكهما فى حيز أو عدم فالجسمان القديمان داخلان فى التعريف بقولنا فى حيز اذ هما فى حيزين فجاز انفكاكهما فى حيز بقى عليه أن يقال ان الاجسام مركبة من الاجزاء كما هو المذهب المنصور وحيز كل جزء ليس عين حيز الآخر ولا عين حيز الكل بالضرورة فالانفصال بينها فجاز انفكاك كل جزء عن الآخر وعن الكل فى حيز فتغاير الكل والجزء بهذا التعريف ان قلت ان حيز الجزء جزء من حيز الكل فلا هو ولا غيره فلا انفكاك فى الحيز قلت لا معنى للانفكاك فى الحيز الا أن لا يكون حيز أحدهما عين حيز الآخر اللهم الا أن يغير التعريف الى التعريف بانهما موجودان جاز أن يكون حيز أحدهما غير حيز الآخر أو عدم أحدهما مع وجود الآخر وقول الشارح قلت النقض غير وارد الخ ألفاظه واضحة وعلمت ما فيه (قوله ولئن تنزل عن هذا المقام فيمكن أن يمنع الخ) أقول سلمنا أن يكون مثل هذين الجسمين وانهما متغايران لكن لا نسلم خروجهما من التعريف اذ يمكن أن يمنع عدم جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر أو نقول يمكن امكانا واقعيا أن ينعدم أحدهما مع وجود الآخر لان ما قيل من أن ما ثبت قدمه استحال عدمه غير مسلم على عمومه اذ يجوز أن يكون القديم معلولا لآخر قديم ويكون وجود ذلك القديم عن هذا الآخر متوقفا على عدم أمر مانع ويحدث المانع بعد ذلك باحداث محدث مختار قديم يرجح وجوده على عدمه بدون احتياج الى سلسلة الشارح فاذا احدث المانع ينتفى القديم ولئن تنزل عن هذا المقام أيضا قلنا ان نسلم أن ما ثبت قدمه يستحيل عدمه وان الجسمين لا ينعدمان ومع ذلك هما غير خارجين عن التعريف اذ ليس المراد فى التعريف بقولنا يصح عدم أحدهما مطلق الصحة بل المراد أنه يجوز ويصح عدم أحدهما مع وجود الآخر لعدم علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك فمدار الامر فى التعريف على عدم العلاقة كأنه قيل موجودان لا علاقة ذاتية بينهما توجب اللزوم وحاصله نفى اللزوم بينهما فالمراد موجودان ليسا بمتلازمين وفى المادة المفروضة أى الجسمين القديمين ليس امتناع عدم أحدهما مع وجود الآخر

من

عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر ولذلك غير بعضهم التعريف الى انهما موجودان جاز انفكاكهما فى حيز او عدم قلت النقض غير وارد لان الجسمين المذكورين ليسا موجودين عند المتكلمين اذ لا قديم عندهم سوى الله وصفاته فيكفى فى دفع هذا النقض المنع اذ الناقض مدع فلا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه الاحتمال والفرض فلا حاجة الى تغيير التعريف ولئن تنزل عن هذا المقام فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر لان ما قيل من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز أن يكون وجود القديم متوقفا على عدم أمر مانع

من زئبق فلا شك فى جوهريتهما مع الشك فى وجودهما (قوله فيحدث المانع الخ) فيه انه لا بد لحدوثه
من علة فاما وجود حادث فلزم التسلسل فى الحوادث وعبارة شرح المواقف صريحة فيما ذكرنا واما عدم
أمر ولا يجوز أن يكون سابقا لانه يستلزم قدم الحادث فيكون لاحقا نقلنا الكلام فى ذلك العدم اللاحق
بان يكون ذلك بزوال حادث آخر فيلزم وجود الحوادث الغير المتناهية المجتمعة اللهم الا أن يقال يجوز أن
يكون حدوث الحادث بواسطة أمر متجدد فى نفسه يكون عدمه السابق على تجدده شرطا لوجود القديم
(قوله ولا شبهة الخ) فيه ان مرادهم صحة وجود أحدهما مع عدم الآخر فى نفس الامر سواء كان بينهما
علاقة اللزوم أولا كيف والاشعرى لا يقول باللزوم بين الشيئين اذ كل الممكنات عنده مستندة اليه

لعلاقة بينهما توجب ذلك بل لقدمهما فليسا بمتلازمين فدخلا فى تعريف الغيرين اذ الغيران على هذا
موجودان ليسا بمتلازمين ولا شبهة فى أن هذا هو المراد من التعريف فان علاقة اللزوم عندهم هى
التى تنافى الغيرية لقرب أحد المتلازمين من الآخر كأنه هو لا مجرد مصاحبتهما ثم على الشارح أن
يقال ماذا يقال لو فرضنا جسمين قديمين غير مشروطين بعدم مانع وفرضناهما معلولين لعلة ثالثة توجب
اللزوم بينهما (قوله وأورد على التعريف المختار الخ) أقول قد يرد على تعريف الشيخ بعض ما يرد على
التعريف المختار الا أنهم لما لم يرتضوه وحولوه الى غيره فلا حاجة للاشتغال ببيان ما عليه وخصص
الذكر بما يرد على ما اختاروه فاما أن يتم اختيارهم أو يحتاجوا الى تغيير آخر فقال وأورد على التعريف
المختار انه ان أريد بقولهم يجوز انفكاكهما فى حيز أو عدم جواز انفكاك كل منهما فى ذلك بحيث يصح
أن ينعدم كل منهما مع وجود الآخر أو يتحيز كل فى حيز سوى حيز الآخر فالغيران هما موجودان
يجوز أن ينعدم كل منهما مع وجود الآخر أو يتحيز كل فى حيز سوى حيز الآخر فالبارى والعالم
لا يدخلان فيه لامتناع عدم البارى وامتناع تحيزه فلا يكونان غيرين مع أنهما غيران بالضرورة وكذا
العرض والمحل أى محله القائم هو به لاستحالة وجود العرض المعين بعد وجوده فى المحل بدون هذا المحل
فلا يمكن عدم المحل مع وجود العرض وان كان يمكن عدم العرض عن المحل ووجود المحل بدونه فهما
لا ينفكان الا من جهة فقط وكذا فى الحيز بتحيز المحل بدونه بخلافه هو فلا يكونان غيرين مع أنهما غيران
بالضرورة بل مطلق العلة والمعلول لا يدخلان فى تعريف الغيرين فان معلولاته هل فى الخارج لا تنفك
ذاته عن ذات علته والا لزم وجود المعلول بدون علته وان كان قد توجد العلة الناقصة بدون معلولها
فلا تكون العلة والمعلول غيرين مع أنهما غيران بالضرورة وأما العلة التامة فلا تنفك عن معلولها ولا
معلولها عنها على كلامه هذا فترد على الشق الثانى المشار اليه بقوله وان أريد من جانب واحد أى ان
أرادوا جواز الانفكاك من جانب واحد فيدخل الكل والجزء فى تعريف الغيرين اذ يجوز وجود
الجزء مع عدم الكل وتحيز جزء فى حيز سوى حيز الكل وان لم يمكن عدم الجزء مع وجود الكل فجاز
انفكاكهما من جانب واحد فهما غيران مع أنهما ليسا بغيرين عند أصحاب التعريف وكذا الصفة
المفارقة مع موصوفها تنعدم الصفة ويبقى الموصوف وان لم يمكن العكس فانفكا من جهة فيكونان
متغايرين مع أنهما ليسا كذلك عند أصحاب التعريف وأجيب عن هذا الايراد باختيار الشق الاول
أى ان المراد جواز الانفكاك من الجانبين ومنع انتقاضه بالبارى والعالم وما بعده بتعميم الانفكاك
من الجانبين بأن يراد منه الانفكاك ولو تعقلا بحيث يصح للعقل أن يحكم حكما جزما بوجود كل منهما مع
عدم الحكم بوجود الآخر والبارى والعالم كذلك اذ للعقل أن يحكم بوجود العالم بدون الالتفات فى
الحكم الى وجود البارى ومن ثم احتاج الحكم به بعد الحكم بوجود العالم الى البرهان وكذا العرض المعين
يحكم العقل بوجوده بدون الالتفات الى محله المخصوص اذ المحل ليس من مشخصات العرض عند
المتكلمين وكذا المعلول يحكم العقل بوجود ذاته بدون أن يحكم بوجود ذات العلة وكذا ذات العلة فقد

فيحدث المانع منه وينفى
القديم ولئن تنزل عن هذا
المقام أيضا فالمراد انه
يجوز عدم أحدهما مع
وجود الآخر لانتفاء
علاقة بينهما توجب
عدم الانفكاك وحاصله
نفى اللزوم بينهما وفى المادة
المفروضة ليس امتناع
عدم أحدهما مع وجود
الآخر لعلاقة بينهما بل
لقدمهما فلا نقض به
ولا شبهة فى ان هذا المعنى
هو المراد من التعريف
فان علاقة اللزوم عندهم
التى تنافى الغيرية لقرب
أحدهما من الآخر
لا مجرد مصاحبتهما دائما
وأورد على التعريف
المختار انه ان أريد جواز
الانفكاك من الجانبين
انتقض بالبارى تعالى

تعالى ابتداء (قوله لامتناع عدم البارى) لابد من ضم وامتناع التحيز عليه تعالى لان التعريف المختار مشتمل على قيد فى عدم أوحيز فالبيان قاصر ولا يمكن ان يقال انه تركه لظهوره لان امتناع التحيز ليس أظهر من استحالة العدم عليه تعالى (قوله بل بالعلة والمعلول مطلقا) لامعنى لهذا الترقى لان الواجب ان كان علة للممكن فهو مذكور بقوله انتقض بالبارى مع العالم وان كان العين علة للعرض القائم به فقد ذكر بقوله والعرض مع المحل بقى العين اذا كان علة لعين آخر كالجوهر الفرد للجسم والخشب للسرير والعين اذا كان علة لعرض غير قائم به كالنجار لهيئة السرير والعرض اذا كان علة لعرض آخر كالضرب لالم المضروب وفى هذه الصور الثلاث الانفكاك حاصل بينهما فى الحيز ولا ضرورة للعلة والمعلول سوى ماذكر لان الموجود منحصر فى الواجب والعين والعرض عند المتكلمين (قوله فوجود الجزء بدون الكل الخ) لك أن تقول الكلام فى الجزء الخارجى وهو لا يكون الا مشخصا اذ الكلى لا وجود له فى الخارج ولا نسلم وجود الجزء الشخصى بدون الكل اذ من مشخصاته انضمامه ودخوله فى الكل (قوله ووجود الخ) فيه ان المراد صحة وجود أحدهما مع عدم الآخر فى نفس الامر ولا نسلم فى الصفات اللازمة جواز وجود الموصوف بدونها فى نفس الامر واما غير اللازمة فهى مغايرة لموصوفها (قوله بان تتعقل وجود كل الخ) أى نصدق بوجود كل منهما ونجزم به مع الجهل عن تعقل الآخر أى الجزم بوجوده (قوله فلا يجوز مثل ذلك الخ) لا يخفى ان النقض على تقدير ارادة الانفكاك من الجانبين انما كان بالبارى مع العالم وبالعرض مع المحل وبالعلة مع المعلول فالواجب ان يقول والبارى مع العالم والعرض مع المحل والعلة مع المعلول كذلك واما النقض بالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانما كان اذا اريد الانفكاك من جانب واحد الا ان يقال ترك ذكره لظهور الانفكاك من الجانبين فى الصور الثلاث وفى ظهوره فى العرض مع المحل نظر وقوله ولا يجوز مثل ذلك الخ لدفع ان يقال انه يرد حينئذ النقض بالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل لجواز الانفكاك بينهما من الجانبين فى التعقل بان يتعقل وجود كل منهما بدون الآخر وحاصل الدفع انه لا يجوز ذلك لان الكلام فى الصفة أو الجزء الموجودين فى الخارج وهما جزئيان والصفة الجزئية لا يجوز تعقل وجودها

والعالم لامتناع عدم البارى وبالعرض مع المحل بل بالعلة والمعلول مطلقا لاستحالة وجود العرض والمعلول بدون المحل والعلة وان أريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف بدون الصفة جائز فيلزم أن يكون الكل والجزء والموصوف والصفة متغايرين وأجيب عنه بان المراد جواز الانفكاك من الطرفين ولو فى التعقل بان تتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر ولا يجوز مثل ذلك فى الصفات بالنسبة الى الموصوف والجزء بالنسبة الى الكل وقال الاستاذ قدس سره فى شرح المواقف هذا الجواب صحيح اذ لم يكن فى التعريف قيد عدم أو حيز

يحتاج فى الحكم بالتلازم الى علم آخر بكون أحدهما علة والآخر معلولا ولا يجوز ذلك فى الصفات بالنسبة الى الموصوفات اذ لا يمكن أن يحكم العقل بوجود الصفة بدون وجود الموصوف لاستحالة انفكاك ماهية الصفة عن الموصوف تعقلا وخارجا ولا فى الجزء بالنسبة الى الكل اذ يستحيل الحكم بوجود الكل بدون الحكم بوجود أجزائه وهذا ضرورى وههنا نظر ظاهر فان الفرق بين ماهية الصفة والموصوف والعرض والمعروض تحكم بحت كما لا يخفى ثم على الشارح مؤاخذات لفظية ومعنوية بعضها قد التفت اليه الناظرون والبعض لم يلتفتوا اليه تركنا الكل لان المبحث ليس بشئ حتى يتكلم فيه بفساد أو صحيح (قوله وقال الاستاذ فى شرح المواقف) أقول قال السيد الشريف قدس سره ايرادا على الجواب السابق هذا الجواب صحيح اذا لم يكن فى التعريف قيد عدم أو حيز بل كان فى التعريف قيد الانفكاك أو ما يفيده فقط اذ حينئذ يصح الانفكاك فى التعقل بالمعنى المذكور أى يصح الحكم بوجود كل حكما مطابقا للواقع مع عدم الحكم بوجود الآخر فى غير الجزء والكل والصفة والموصوف بخلافها اما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ مع القيد يصير التعريف هكذا موجودان يجوز أن يحكم العقل بعدم كل منهما مصحوبا بوجود الآخر أو العكس ولا يجوز أن يتعقل البارى معدوما أو متحيزا عدما أو تحيزا مصحوبا بتعقل العالم موجودا أو غير متحيز الا اذا عمم التعقل بحيث يشمل المطابق وغير المطابق حتى يتصور البارى موجودا مع كون العالم ليس كذلك او العكس فان عمم التعقل حتى يشمل غير المطابق يلزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل لجواز تعقل كل منهما موجودا بوجود مصاحب لعدم الآخر تعقلا غير مطابق ثم اعلم أنه كان الصواب الاقتصار على قوله اذ لا يجوز أن

واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز أن يتعقل البارى تعالى معدوما أو متحيزا بدون أن يتعقل العالم كذلك الا اذا عمم التعقل بحيث يكون شاملا للمطابق وغيره وحينئذ يلزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر تعقلا مطابقا أو غير مطابق قلت هذا الجواب غير صحيح على تقدير أن لا يكون هذا القيد أيضا لان المراد بتعقل وجود أحدهما بدون الآخر تجويز العقل وجود أحدهما بدون الآخر والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع بل المعلول مطلقا بدون العلة وان عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق لزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل كما ذكره بعينه ولو عرف الغيران بأنهما الشيآن اللذان لا يستلزم عدم أحدهما عدم الآخر خرج الجزء والكل والصفة والموصوف ولكن يلزم أن يكون الصانع والعالم بل جميع اللوازم والملزومات خارجة عن التعريف ويشبه أن يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك

بدون الموصوف وكذا الجزء الشخصى الداخل فى الكل لا يجوز وجوده بدون الكل (قوله واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب) لانه يصير حاصل التعريف ان الغيرين هما الموجودان اللذان يصح انفكاك كل واحد من الآخر فى التعقل فى حيز بان يتعقل تحيز كل واحد بدون الآخر أو فى عدم بان يتعقل عدم أحدهما بدون تعقل الآخر وهذا لا يصح فى العالم بالنسبة الى البارى اذ يجوز ان يتعقل تحيز العالم ووجوده بدون ان يتعقل البارى أى بالغفلة عنه ولا يجوز ان يتعقل تحيز البارى مع انفكاكه عن العالم اذ لا يجوز عليه التحيز والعدم (قوله والعقل لا يجوز وجود الخ) فيه انه لو لم يجوز العقل وجود العالم بدون الصانع لكان العلم بوجود الصانع بعد العلم بوجود العالم بديهيا ولما احتيج الى اقامة الدليل بالحدوث أو الامكان على وجوده (قوله بل المعلول مطلقا الخ) فيه انه فى المعلول من حيث انه معلول مسلم واما ذات المعلول فيجوز العقل وجوده بدون العلة (قوله ولو عرف الغيران الخ) هذا عند من يقول باللزوم بين الشيئين اما عند الاشعرى فلا اذ لا علاقة عنده بين الشيئين بل مجرد الدوران العادى وقدمر غير مرة (قوله لا يستلزم عدم أحدهما) أى شئ منهما عدم الآخر (قوله خرج الجزء والكل الخ) لاستلزام عدم الجزء عدم الكل كما حققه وفيه ان عدم الجزء عين عدم الكل كما حققه السيد فى حاشية شرح المختصر العضدى فلا استلزام (قوله والصفة والموصوف) لاستلزام عدم الموصوف عدم الصفة لكن يلزم ان لا تكون الصفات الحادثة أيضا مغايرة لموصوفاتها (قوله ويمكن أن يكون الخ) بان يحمل قوله يصح وجود احدهما بدون الآخر على عدم الاستلزام لا على عدم الصحة فى الخارج لكن انما يتم لو قال الاشعرى باللزوم بين الشيئين وعدم الجزء عين عدم الكل عنده والصفات القديمة لذات الواجب

يتعقل البارى معدوما أو متحيزا ويحذف قوله بدون أن يتعقل العالم كذلك فان تعقل العالم متحيزا مع تعقل البارى متحيزا الا يقتضى عدم التغاير بينهما الجواز تباين الحيزين ولما فيه من تشويش العبارة (قوله قلت هذا الجواب الخ) اقول أراد أن يبين عدم صحة الجواب المذكور وان لم يذكر القيد فيه فقال هذا الجواب غير صحيح على تقدير أن لا يكون هذا القيد أى قيد فى حيز أو عدم مذكورا فى التعريف كما كان غير صحيح على تقدير لو كان مذكورا لان الانفكاك العقلى ليس يعنى منه الا تعقل وجود أحدهما والحكم به بدون الآخر والمراد به اى بتعقل وجود أحدهما مصحوبا ذلك الوجود بدون الآخر أى بعدمه تجويز العقل وجود احدهما بدون الآخر بأن يحكم بأن كلا منهما موجود بوجود ملابس لعدم الآخر كما مطابقا والعقل لا يجوز وجود العالم ملتبسا بعدم الصانع بل المعلول مطلقا بدون العلة فقيد بدون فى كل جملة قيد للوجود حتى يكون داخل الحكم كما فى كلام الشريف بعينه وبقية الالفاظ ظاهرة وعليه نظر لى فان الانفكاك فى التعقل أعم من ذلك كما أشرنا اليه فان الحكم بوجود أحدهما او عدمه مع الغفلة عن الآخر رأسا انفكاك عقلى وواقع جائز وكذب الاخص لا يستلزم كذب الاعم (قوله ولو عرف الغيران الخ) اقول لو عرف الغيران بانهما شيئان لا يستلزم عدم احدهما عدم الآخر خرج الجزء والكل والصفة والموصوف اذ عدم احدهما كالجزء والموصوف يستلزم عدم الآخر كالكل والصفة لكن يخرج عن الغيرين كذلك البارى والعالم وجميع اللوازم فان عدم العلة يستلزم عدم المعلول وعدم أحد المتلازمين يستدعى عدم الآخر فلا يكون العالم والبارى متغايرين ولا اللازم مع الملزوم مطلقا كذلك وهو باطل بالضرورة ويشبه أن يكون مراد الشيخ من تعريفه المتقدم هذا حسبما قدمه من ان مراده نفى اللزوم فلا يرد عليه الا النقض المذكور الذى هو خروج البارى والعالم وجميع اللوازم مع الملزومات ولا يرد عليه نقض الجسمين القديمين كما سبق وقد بقى التعريف فاسدا ولو قيل الغيران شيآن لا تكون الاشارة الحسية الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا كما فى الاجسام فان الاشارة الحسية ممكنة فيها او تقديرا كما فى المجردات فانه لو فرض الاشارة اليها لاتحدت

انما لا يجوز العدم عليها القدمها الا لاستلزام الذات لها (قوله فلا يرد عليه الا النقض المذكور) فى بعض النسخ بدون كلمة الا ووجهه البعض بأن المراد النقض بالجسمين القديمين واما على ثبوت الا فمعناه أنه اذا كان مراد الشيخ ذلك لا يرد عليه الا النقض المذكور أى بجميع اللوازم والملزومات لا الجزء والكل والصفة والموصوف وعلى التقديرين قوله يمكن أن يكون مراد الشيخ الخ تكرار بلا فائدة لانه قد ذكره هذا بقوله فلا شبهة فى ان هذا هو المراد من التعريف الخ وذكر النقض المذكور بقوله واورد على التعريف المختار الخ اللهم الا ان يقال انه على تقدير ثبوت الا توطئة وتمهيد لقوله ولو قيل هما الشيآن الى قوله اندفعت تلك النقوض (قوله تحقيقا) كما فى الاجسام وصفاتها والجزء مع الكل المقداريين أو تقديرا كما فى ذات الواجب وصفاته فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تقديرا بمعنى انهما لو فرضا محسوسين كانا متحدين فى الاشارة بانهما هناك أو هنا وفيه أن فرض كونهما محسوسين محال فيجوز أن يستلزم المحال وهو عدم اتحادهما فى الاشارة (قوله وما نقل الخ) فى شرح العقائد نقلا عن التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيرهما مما لم يقل به أحد من المتكلمين سوى جعفر ابن الحرث وقد خالف فى ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الآحاد

مع الاشارة الى صفاتها ولم تتحد الاشارة الى أحدها كالمعلول الاول مع الاشارة الى الآخر كالمبدأ الاول لا تندفع عنه النقوض ولكن يدخل فى ذلك أى فى الغيرين بحسب هذا التعريف الكل والجزء فان الاشارة الى الجزء ليست الاشارة الى الكل للانفصال بين الاجزاء ولا بأس بدخوله لان الغرض من التعريف تمييز الغير للاحتراز عن تعدد القدماء وذلك نحتاج اليه فى الصفات فقط فنخرجها من الغير ودع الجزء يدخل أو لا يدخل
قلت فهلا كان للغير عندكم معنى يصح تحصيله فان لم يكن كذلك فقولوا من أول الامر الغيران ما ليسا بصفة مع موصوف وجزء مع كل واذ كان كما ذكر الشارح فتعريف الاشعرى الذى ذكره أولا كاف فى هذا الغرض فانه قاض بان الصفة اللازمة مع موصوفها ليسا بغيرين وهو المطلوب الفرار به من تعدد القدماء فما الداعى لنقضه ثم الذب عنه ثم الاعتراض على غيره ثم العدول والعدول عن العدول وغير ذلك من التكلفات ثم انت ترى ان هذا تخصيص وتفسير للغيرين بمجرد الرأى وأخذ بما يصحح اعتقاد المعتقد بهواه من غير أن يعرض على العقول النقادة وقول فى الاطلاقات اللغوية والشرعية بالرأى وهو ليس من شأن حماة الدين وحراس عقائده ومن لم يصده عن هذاه عقل ولا صريح شرع بل يحتقر شهادة العقل ولا يبالى بصريح الشرع فالكلام معه ضرب من العبث ومن الورع تركه يعبث بنفسه حتى يموت فى هوسه أيليق بعاقل أن يشتغل بالكلام فى الغيرين على النحو الذى مر بنا ليدافع عن لفظ صدر عن غير معصوم بدون التفات الى ما يلزمه هذا ضعف فى الدين وعدول عن طرق اليقين لا يحسن بالذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه والله الهادى الى الصراط المستقيم (قوله وما نقل الخ) شروع فى جواب ورد على قوله لا بأس به حاصل السؤال ان كان لا بأس به فى غرضنا هذا ففيه البأس على ما قرروه فى الامور العامة فانهم قد ذهبوا باجماعهم الى ان الجزء والكل ليسا بمتغايرين ولم يخالف فى ذلك أحد من المتكلمين سوى جعفر بن الحرث من المعتزلة وعدوا ذلك من جهالاته فلا بد لهم من تعريف جامع مانع للغيرين حتى يتم ماذهبوا اليه وحاصل الجواب ان هذا النقل مختل وان بحث الواسطة بين العين والغير مختص بباب صفات البارى تعالى والجواب كما ترى فانه ان لم يجمع المعتزلة فكأنى أرى اجماع الاشاعرة على عدم التغاير بين الكل والجزء كما يتبين من حربهم وطعانهم (قوله وأنت خبير بأن الغرض وهو نفى الخ) اقول كلام الامام صحيح واعتراض الشارح عليه يصح لو كان قول الامام فى مقابلة تعدد القدماء ولكن كلام الامام ذكر لمحصل قول الاشعرى ثم على الشارح مثل ما أورد على الامام فان نفى تعدد القدماء لا ينبنى على جمع

فلا يرد عليه الا النقض المذكور ولو قيل هما الشيآن اللذان لا تكون الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا أو تقديرا اندفعت تلك النقوض ولكن يدخل فى ذلك الجزء والكل ولا بأس به لان الغرض منه الاحتراز عن تعدد القدماء ولا مدخل فى ذلك للجزء والكل وما نقل من أن القول بمغايرة الكل للجزء مخصوص بجعفر بن الحرث وقد خالف فى ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته لا يصح التعويل عليه كيف والمعتزلة لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك يشنعون على الاشعرى فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل وما الباعث لهم على ذلك وقال الامام الرازى ان هذا الاصطلاح من الشيخ على تخصيص لفظ الغير بهذا المعنى كما خص العرف لفظ الدابة بذات القوائم الاربع قلت وأنت خبير بأن الغرض وهو نفى لزوم تعدد القدماء

متناول لكل واحد مع أغياره فلو كان الواحد غيره لصار غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسه هذا كلامه ولا يخفى مافيه وهو ان مغايرة الجزء للكل لا تقتضى مغايرته لكل واحد من أجزائه حتى يلزم مغايرة الواحد واليد نفسه (قوله لا يترتب على ذلك) اذ الاصطلاح على معنى لا يكون حجة على عدم التعدد فى نفس الامر فالحق ان يعترف بالتعدد والغيرية وان الكفر تعدد الذوات القديمة لا تعدد الذوات والصفات كما ذكره الشارح ومن هذا اظهر أن قوله ولو عرف الغيران الى قوله ومانقل من ان القول الخ اشتغال بما لا يعنى لان المقصود تحقيق مراد الشيخ من كلامه لا تعريف الغيرين والا فالاخصر الاوضح ان يقال هما الشيآن اللذان ليس أحدهما

التعريف ومنعه ولا على الاطلاق اللغوى وعدمه وانما ينبغى على نفى الاثنينية فى الواقع والاثنينية بين الصفة الزائدة والموصوف بديهية لبداهة التعدد بين المزيد والمزيد عليه نعم لو قال الاشاعرة فى مقابلة قول المعتزلة ان أردتم بقولكم يلزم تعدد القدماء القدماء الواجبة بذاتها حتى تكون مستقلة بالوجود فذلك ممنوع وان أردتم تعدد القدماء مطلقا وان كانت غير مستقلة فذلك مسلم وكونه محالا غير مسلم اذ المحال تعدد واجب الوجود بذاته لكان وجها ينبنى عليه تحقيق النزاع ونفى قول الخصم (قوله وقال صاحب المواقف بانها لاهو الخ) أقول ذكر صاحب المواقف وجها صحيحا لقول الشيخ ان الصفات لا هو ولا غيره بحيث لا يحتاج فيه الى التكلفات ويجمع به بين قوله وقول القائلين بالعينية فقال بأنها لا هو بحسب المفهوم أى ان مفهوم الذات هو الموجود الخارجى ومفهوم الواجب ما كان وجوده لازما لذاته من حيث هى ذاته ومفهوم القدرة مبدأ الاثر الاختيارى ومفهوم العلم مبدأ انكشاف الشئ على ماهو عليه ومفهوم الارادة مبدأ ترجيح أو تخصيص الافعال الاختيارية أو مايشبه ذلك وهكذا باقى الصفات وهذه المفاهيم على حسب تبلبل اللغات ودوران الاستعمال أو اصطلاح الطوائف وما يقرب من ذلك مفاهيم عرضية تختلف افرادها بالحقائق فلا ضير ان كان بعض افرادها جوهرا والآخر عرضا وبينها الاجتماع والافتراق جائز فى الصدق وان تباينت تباينا حقيقيا من حيث هى مفاهيم وصور عقلية وهى فى الخارج متصادقة فى ذات الواجب تعالى فيقال الذات ذات واجب الوجود والذات قدرة وارادة وعلم الى سائر هذه المفاهيم وكل مفهوم قد علمت أنه يخالف بذاته المفهوم الآخر فهى لاهو بحسب المفهوم فان مفهوم الذات مباين لباقى المفاهيم وكذا نفس الذات مباين لسائر المفاهيم ولا غيره بحسب الخارج فان الذات موضوع واحد يحمل عليه جميعها والموضوع والمحمول متحدان فى الوجود كما هو ظاهر فليس فى الخارج الا ذات واحدة فقط بدون زائد ثم يصدق عليها مفاهيم مختلفة فقد تحقق انها لاهو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الماصدق والمراد مبادى المشتقات لا نفس المشتقات كما علمت فقول الشارح تبعا لصاحب المقاصد قلت وأنت تعلم بأن هذا انما يصح فى المشتقات الخ غلط فاحش فافهم (قوله قلت وأنت تعلم أن هذا الخ) أقول أنت تعلم أن الاختلاف بالمفهوم والاتحاد بالوجود انما يصح فيما بين الامور المتصادقة التى يحمل بعضها على بعض وذلك انما يكون فى المشتقات من هذه الصفات كالقادر والعالم اذ هى التى تحمل على الذات فتتحد معها خارجا ولا يصح ذلك فى مباديها من العلم والقدرة فانها صفات قائمة تحمل على موصوفاتها مواطأة باتفاق العقلاء والكلام انما هو فى المبادى فان الاشعرى يثبت تلك المبادى من العلم والقدرة والارادة والمعتزلة ينفونها زائدة ويزعمون أنه يلزم من زيادتها تعدد القدماء والاشعرى يجيب عن ذلك بنفى التعدد بناء على أنها لاهو فهى زائدة ولا غيره فلا تعدد اذ التعدد انما يكون بين المتغايرات فهذا النزاع فى المبادى بالنفى والاثبات والاستدلال والدفع من الطرفين لا يصح أن يعود الى اللفظى كما زعم صاحب المواقف وقد علمت مافى هذا الكلام فى المقالة السابقة من ان صاحب المواقف انما يريد المبادى لا المشتقات وكونها لاهو ولا غيره

لا يترتب على ذلك فلا فائدة فيه ولا وجه لادخاله فى المسائل الاعتقادية وقال صاحب المواقف بانها لاهو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما فى سائر المحمولات قلت وأنت تعلم أن هذا انما يصح فى المشتقات مثل العالم والقادر لا فى مباديها والكلام انما هو فيها فان الاشعرى يثبتها والمعتزلة ينفونها ويزعمون أنه يلزم من اثباتها تعدد القدماء والاشعرى يجيب عن ذلك بنفى التعدد بناء على أنها لاهو ولا غيره واستدلت المعتزلة بأنه لو كان للواجب صفات موجودة فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه عنها فى الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفرت باثبات ثلاثة من القدماء فما ظنك بمن أثبت الاكثر

جزأ اللاّخر ولا صفة له (قوله ولهذا جوزوا الخ) فيه ان تجويزهم انتقال اقنوم العلم الى عيسى عليه السلام دليل على قولهم بكونها ذواتا مستقلة اذ عدم جواز الانتقال على الصفات بديهي ولذا اعترض عليه بان لزوم الكفر ليس بكفر بل التزامه وأجيب بان اللزوم اذا كان بينا فهو بمنزلة الالتزام فتعليل عدم جواز الانتقال باثباتهم ذواتا مستقلة محل مناقشة فالصواب ان يقال حيث جوزوا انتقال بعضها اما

وجيه بما بينا وأما ماذكره من أن الاشعري يثبتها زائدة والمعتزلي ينفي ذلك فهذا شيء قد فهمه الاصحاب من مجمل الكلام والذي فهمه صاحب المواقف أن قول الشيخ بالاثبات في مقابلة قول بعض المتوغلين في التقليد لالفاظ الحكماء انه عالم بلا علم وقادر بلا قدرة فأعجب الشيخ لقول ذلك القائل ونفاه بالضرورة وأثبت أن له علما وقدرة ولا يجوز نفيها فان النفي نفي الحمل ونفي الحمل لا يجوز اذ يصير تناقضا مع اثبات القادر الذي هو بمعناها عند التحقيق الا أنها ليست غيره ولا زائدة عليه بحسب الخارج ولا عينا له بحسب المفاهيم بل تحمل عليه حمل المواطأة بالاختلاف الاعتباري والكل في الوجود واحد والمعتزلة لاغفالهم مراد الشيخ بحمية الجاهلية أخذوا يشنعون على الشيخ بالاعتراض على خلاف ما أراده الشيخ وأصحابنا يدفعون ذلك بما لا يفيد في قول الشيخ ولا يريد الشيخ رحمه الله شيأ من ذلك بل ما يريد الا ما هو كلمة الاتفاق بين أكثر الطوائف الناظرين في الفنون الالهية من حكماء ومعتزلة وصوفية وهو أن ليس في الخارج صفات زائدة على الذات وانما ذلك بالصدق والحمل فقط والتخالف في المفهومات ولله در صاحب المواقف حيث وقف على مراد الشيخ مع كثرة خبط الاصحاب فيه وأنا أقول قد وقفت عند النظر في قول الشيخ المنقول من كتابه على ما يقرب من قول صاحب المواقف في التوفيق وذلك أن الشيخ قد ذكر في مقالته أن الصفات لا يقال فيها هي هو ولا غيره ولا لا هو ولا لا غيره انتهى ومن البديهي أن ما انتفى عنه الغيرية فانه يصدق عليه اللاغير لو كان موجودا ولا يصح سلبه لان السالبة تساوي المعدولة عند وجود الموضوع والمنفي عنه الكون هو يصدق عليه لا هو لذلك فكيف كان للشيخ هذا النفي المتتابع الذي لا يصح لعاقل أن يتوهمه فضلا عن أن يحققه فيجب لصحة كلام الشيخ أن يقال ان مراد الشيخ أن الصفات من الاعتبارات الحكمية التي تفترقها العقول باختلاف الملاحظات وانها في الخارج ليست بالموجودة أصلا وما ليس بموجود يجب أن يسلب عنه جميع المفاهيم في الخارج فنبه الشيخ رضي الله عنه بنفي الشيء ونفي نقيضه الى أن هذه الصفات ليست مما يصدق عليه محمول في القضية الخارجية فليست بموجودة في الخارج وأثبتها في مقابلة من أثبت المشتق ونفي مبدأه اثباتا تحقيقيا في باب الالفاظ والاعتبارات لا اثباتا تحقيقيا في باب الخارجيات ومن قول الشيخ هذا يتبين انه لم يكن له اصطلاح في الغير سوى اصطلاح العقل فانه لم يكتف بنفي العين والغير حتى يتكلف لصحته احداث اصطلاح في الغير بل نفى نفي الغير به أيضا فلا يقال للصفات لا غير كما لا يقال لها غير فلا داعي لهذه التكلفات العنيفة لاثبات الواسطة فمقالة الشيخ هذه أقوى حجة تؤخذ على الاصحاب فيما ذهبوا اليه وجعلوه للشيخ مذهبا وتركوه هدفا لرمي سهام كل طارق وقد يكون مراد الشيخ رحمه الله أن من البدع أن تقول في صفات الله انها عينه أو انها غيره أو انها لا عينه أو انها لا غيره والواجب عليك شرعا أن تعتقد أنه عالم قادر الى آخر الصفات وانه موصوف بالعلم والقدرة وغيرهما على ما يفهمه الناظر من الآثار وليس لك أن تنظر فيما وراء ذلك فانك قاصر عن أن تدركه وهذا الحمل أجدر بمقام الشيخ ووقوفه عند السنة وبعده عن ضلال البدعة رحمه الله (قوله والجواب أن تكفير النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة الخ) أقول ان هذا هو أقرب اللوازم لما قال قدماء الاشاعرة من أن الصفات واجبة الوجود لذاتها ومن البديهي أن واجب الوجود لذاته هو الذي لو نظر الى ذاته من حيث هي ذاته لكان موجودا فتكون الصفات على هذا غير مفتقرة الى الذات في الوجود فتكون موجودة بدون الذات فتكون مستقلة وهذا

والجواب أن تكفير النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا جوزوا انتقال بعضها الى بعض الابدان وبعضها الى بعض آخر

انتقال البعض الى البعض فلم أطلع عليه (قوله واثبات ذاته وصفاته القديمة) وما قيل انه يلزم من اثبات الذات وصفات قديمة اثبات ذوات قديمة لان الذات القديمة مع كل واحد من الصفات موجودة مغايرة للذات بالذات وليست من الصفات وهو ظاهر وليست عين الذات القديمة لان الكل مغاير للجزء بالذات ولا شبهة فى وجود المجموع أيضا عند وجود كل واحد من أجزائه واعتبارية التركيب لا تنافى وجوده حقيقة فيلزم القول بذوات قديمة فمدفوع بان مجموع الذات والصفة ان اعتبر مع الوحدة فلا شك انه أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج وان اعتبر مع قطع النظر عن الوحدة فهو أمور متكثرة وليست ذاتا ولا صفة بل مجموع من الذات الصفات (قوله فهو عالم) الفاء للتفصيل اشارة الى أنه كما يجب الاعتقاد بكونه تعالى متصفا بصفات الكمال اجمالا يجب الاعتقاد بتفصيل كمال صفاته تفصيلا وليس للتفريع على كونه متصفا بصفات الكمال على ما وهم اذ لا يصح تفريع شمول علمه وقدرته وارادته على أنه متصف بصفات الكمال ما لم يثبت كون الشمول صفة كمال (قوله اما سمعا الخ) هذان دليلا على ثبوت أصل العلم

يذعن به من له أدنى شعور بل يكاد يكون فى فطرة الصبيان وقد جلوا فى هذا أزمانا حتى شنعوا على الامام اذ قال بأن الصفات ممكنة ونسبوه الى اساءة الادب ولا أدرى أى الفريقين أسوأ أدبا وأفسد عقيدة ولم يزل ما كفا على هذا القول أى ان صفات الواجب زائدة على ذاته فى الخارج وانها واجبة الوجود لذاتها قوم يزعمون أنهم اشاعرة وانهم من أهل السنة والجماعة كلا انهم من سفهائهم وجهلتهم يقولون على الله ما لا يعلمون ألفاظهم مزخرفة ومعانيها مزيفة (قوله واعلم أن مسئلة زيادة الصفات الخ) بل كل مسئلة من المسائل التى جعل اليقين بالنظر والفكر والوقوف على حقيقة الامر بحسب الواقع فانه لا يتعلق التكفير باعتقاد أحد طرفى النفى والاثبات فيها ما عدا مسئلة الالوهية والنبوة والمعاد فان انكار شئ من هذه الامور الثلاثة كفر لما انها مبنى جميع الديانات واما ما سواها من التفاصيل فلا بأس باعتقاد أحد طرفيه ان كان بالبرهان والنقليات مؤولات اذ كما يصح التأويل فى أحد النصوص يصح التأويل فى الآخر والعبارات اللفظية قد تحتمل معانى كثيرة يبدو كل منها الناظر على حسب ما يفهم وان كان من الواجب أن لا يذهب ذاهب فى التأويل الى ما لا يسمع استعمال اللغة بارادته ولا توجد قرينة تدل عليه فان هذا الضرب من التأويل قد يذهب بأصل الدين ويبطل دلالة الكتاب والسنة على ما ورد لاجله وهذا نظر الانصاف والقول بخلافه اما تحكم أو تعصب وهذا ليس من الدين فى شئ فافهم واتعظ (قوله فهو عالم اما سمعا الخ) أقول أراد أن يفصل ما أجمله فى قوله متصف بجميع الصفات ففاؤه فاء التفصيل لا فاء التفريع والا كان ما قدمه كافيا فى اثبات العلم اذ يثبت المفرع بثبوت المفرع عليه ولا يحتاج الى استئناف الاستدلال نعم يصح حمل المصنف فى ذاته على التفريع أما مع استدلال الشارح فلا فكان المصنف أجمل فى اثبات الكمالات ثم أخذ يشير الى ثبوت كل كمال على حدة وان كان قد يكفى فى ثبوت بعض الصفات ثبوت أنه متصف بجميع صفات الكمال كصفة العلم التى هى ضد الجهل أو القدرة التى هى ضد العجز وأمثالهما فانه يصدق العلم كمال ببداهة العقل وكل كمال واجب الثبوت للبارى تعالى فالعلم واجب الثبوت له ومثله فى القدرة وغيرها من الصفات التى قد أجمع العقلاء ببداهة عقلهم على انها كمال ولا ضير ان كان على شئ واحد دليلان أو أكثر فمما يدل على ثبوت علمه تعالى فى السمع قوله تعالى هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة والغيب ما لا يصل اليه علم الممكن والشهادة ما يصل اليه واللامان للاستغراق اذ العهد لا دليل عليه والسياق دال على الاستغراق والمقام له فى الخطاب فشهد هذا النص بعموم علمه تعالى بالموجودات العينية والذهنية ممكنات وغير ممكنات ويشير فى الآية الى الدليل العقلى المثبت لذلك بقوله لا اله الا هو فان الذى لا اله الا هو صادر عنه كل شئ بالاختيار أى الارادة وكل ما هو صادر عنه كل شئ بالاختيار فهو عالم بكل شئ ضرورة ان الارادة تستلزم العلم بالمراد وكل من

واثبات ذاته وصفاته القديمة ليس من ذلك فى شئ * واعلم أن مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التى يتعلق بها تكفير أحد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء أنه قال عندى أن زيادة الصفات وعدم زيادتها وأمثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن أسنده الى غير الكشف فانما يتراءى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكرى ولا أرى بأسا فى اعتقاد أحد طرفى النفى والاثبات فى هذه المسئلة (فهو عالم) أما سمعا فلقوله تعالى هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة وأما عقلا

ولذا قدمهما على قوله بجميع المعلومات لكن اثبات العلم بالدليل السمعى مشكل لأن ثبوت الشرع موقوف على علمه تعالى لما تقرر ان علمه تعالى وقدرته وارادته وكلامه مما يتوقف عليه الشرع فلا يمكن اثباتها بالشرع والالزم الدور ولعل مقصود الشارح تأييد العقل بالشرع لا الاثبات الا أنه قدم الشرعى لشرافته (قوله فلان الافعال المتقنة تدل الخ) فالواو دلالة الفعل على العلم بديهى فان كل من رأى خطا أو نقشا حسنا ينتقل منه الى علم كاتبه ونقاشه على قدر حسنهما واتقانهما (قوله كما قال تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم) المراد بآيات الآفاق الآيات الفلكية والكوكبية وآيات الليل والنهار وآيات الاضواء والاظلال والظلمات وآيات العناصر الاربعة والمواليد الثلاثة وقد أكثر الله تعالى منها فى القرآن كما قال تعالى ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون والآيات النفسية المأخوذة من تكون الاجنة فى ظلمات الارحام وحدوث الاعضاء العجيبة والتراكيب الغريبة كما قال تعالى انا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر فى الارحام ما نشاء الى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد الى أرذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيأ (قوله حتى يتبين لهم أنه الحق) غاية الاراءة أى يحصل لهم القطع بوجود الاله القادر العليم الحكيم المنزه عن المثل والضد وفائدة السين مع ان الله تعالى قد أطلعهم على الآيات

المقدمتين مبرهن ومما يدل على ثبوت علمه تعالى من البراهين العقلية انه من الضروريات العقلية التى فطر عليها كل عاقل الانتقال من الافعال المتقنة عند رؤيتها الى علم فاعلها فالافعال المتقنة ملزومة باللزوم البين لعلم فاعلها فهى تدل على علم فاعلها بالضرورة والافعال الصادرة عن البارى فى غاية من الاتقان والاحكام فان من تفكر فى بدائع الآيات أى العلامات السماوية من ترتيب الكرات وتحرك البعض منها على البعض على وجه انتظام لو اختل شئ منه لكان فساد افى العالم وعلم ذلك موكول الى من اتقن فى الهيئة وأحاط بلميات الحركات السماوية وترتيب أجرامها والآيات الارضية من تركيب الحيوانات والنباتات ولوازمها وذلك موكول الى من اتقن علم الحيوانات والنباتات وفنون التشريح والفيسيولوجيا أى منافع الاعضاء والجيولوجيا أى طبقات الارض ومن تفكر فى نفسه واحكام جسمه ولوازمه وكيف ارتباط روحه ببدنه وكيف تصدر الافعال النفسانية والبدنية عن الروح بواسطة ذلك الارتباط وغير ذلك مما يطول شرحه وفصل فى فنونه من تفكر فى ذلك كله وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانعها واحاطة علمه فكيف لو فتح له باب الى نور عالم اللاهوت وأشرقت على نفسه حقيقة الجبروت فرأى من جمال التجليات وانكشف له من أسرار التنزلات ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب أحد عند ذلك يشرق فى نفسه اليقين بأن ليس فى عالم العلم معلوم الا وهو مظهر لعلمه ولا واقع فى الكون الا وهو مجلى لقضائه وحكمه قال تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم انه أى الاله الواحد المتصف بصفات الكمال هو الحق الثابت الذى ينتهى اليه كل كمال وأورد على هذا الدليل أن المقدمة القائلة أفعال البارى متقنة ان أريد بها ان أفعال البارى فى غاية من الانتظام من كل وجه بحيث لا خلل فيها أصلا بأن تكون على طبق المصالح المطلوبة فيها بحيث لا يتصور ما هو أكمل منها فهى ممنوعة فان عالمنا هذا مملئ بالشرور والمفاسد بحيث لو رفعت لكان أولى وأكمل بهذا العالم من كونها فيه وان أريد انها متقنة فى الجملة فذلك حاصل فى بيوت النحل ونسج العنكبوت وغير ذلك من أفعال الحيوانات مع انه من المعلوم ان هذه الحيوانات غير عالمة والجواب باختيار الشق الاول وهو ان أفعال البارى فى غاية لا يمكن ما هو أكمل منها وما ذكره من ان الدنيا

فلان الافعال المتقنة تدل على علم فاعلها ومن تفكر فى بدائع الآيات السماوية والارضية وفى نفسه وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ولا يرد ان بعض الحيوانات قد يصدر عنها أفعال عجيبة متقنة كما نشاهد من بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة لله على أصول الاشعرى اذ لا مؤثر غيره تعالى على ان عدم علم تلك الحيوانات بها ممتنع بل ظاهر الكتاب والسنة يدل على علمها قال الله تعالى وأوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا ونظائره من الآيات والاحاديث كثيرة

الموجودة في العالم الاعلى والاسفل الدالة على ان الاراءة تتجدد في كل زمان بحسب التفكر في العجائب التي أبدعها الله فكلما ازدادوا تفكرا ازدادوا وقوفا على تلك العجائب والغرائب (قوله يعلم ذاته بانه هو الذي يعلمه) أي يعلم ذاته بهذا الوجه وهو انه الذي يعلم ذلك الشيء وليس شخصا آخر وهذا العلم ضروري وليس هذا هو العلم بالعلم (قوله وهذا مما وافق الخ) أي كونه عالما بذاته وغيره مما وافق فيه الفلاسفة الاشرذمة من قدمائهم لا يعبأ بهم قالوا صدور العالم منه من غير شعور به زعما منهم أن كون افاضة الوجود وما يتبعه لازما لذاته لزوم الضوء للشمس كمال حيث لا يتصور انفكاكه عن ذاته بدون ملاحظة شيء من الاشياء ولا يدرون أنه يستلزم نقيصة الجهل تعالى الله عما يقول الظالمون وشبهتهم أنه لو علم شيأ يعلم ذاته بانه يعلم لكنه باطل لان العلم نسبة تقتضي اثنين ولا اثنينية فيه بوجه من الوجوه (قوله هذا هو المنهج الملائم لهذا المقام) أي الاستدلال على علمه تعالى لذاته ولغيره الكلي والجزئي بالطريق الذي ذكرناه من الاستدلال بالاتقان هو الملائم لمقام الاختصار لكنه قاصر عن افادة المقصود اذ المقصود شمول علمه لجميع ما يصح أن يعلم سواء كان ذاته أو غيره موجودا أو معدوما ممكنا أو ممتنعا كليا كان أو جزئيا وما ذكره لا يدل على ذلك والمعتمد في ذلك نصوص الآيات مثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم وقوله لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وقوله تعالى يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور وان الاستدلال عليه بان المقتضي للعلم ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المعلومات والمانع منتف فضعفه ظاهر وان

عمائه بالشرور والمفاسد انما هو في نظر الاعمش غير المحقق الجاري على غير برهان والا فعند التحقيق وانتهاج طريق البرهان لا تجد موجودا من الموجودات ولا فعلا من الافعال الا وهو خير محض في ذاته وجميع العوالم قائمة بترتيب عجيب لو اختل شيء منها لفسد العالم باسره وما يتراءى من الشرور فانما هي أمور نسبية عدمية في اعتبار المعتبر فقط كما بين ذلك في الفنون الحقيقية الالهية بل لو سلم ان من الموجودات ما هو شر فقد يكون شرا اذا نظر الى مجرد ذاته بدون نسبته الى العالم كما لا في جملة العالم لو أطلعت على فائدته في جملة العالم لرأيت انه خير ألا ترى ان من بنى بيتا لم يكن له بد ان يبني فيه كنيفا وهو قبيح كمال للبيت حسن فيه ومن رأى انفا بارزا في وجه مغطى فلا محالة يستقبح تلك القطعة البارزة ويتحير في فائدتها لكن لو نظر الى جميع الوجه لرآها في غاية الحسن وكل هذا تنزل والا فالكلام في اتقان الصنعة من حيث هي صنعة أي من حيث كمالها في الوجود لا من حيث كونها شرا أو خيرا أو ما يشاكل ذلك مما يشبه مواد التخاطبات العرفية فافهم وباختيار الشق الثاني وقد أشار اليه الشارح بقوله ولا يرد ان الحيوانات قد يصدر عنها أفعال عجيبة متقنة كما يشاهد في بيوت النحل من انها مسدسة الاشكال متساوية منتظمة بحيث يعجز عن صنعها المهندس الحاذق وغيرها كما يشاهد في بيت العنكبوت أما أولا فلانها وان كانت غير عالمة فهذه الافعال ليست عنها وانما هي عن الله تعالى على أصولنا فهي مما يدل لنا وأما ثانيا فلان عدم علم الحيوانات بتلك الافعال ممنوع بل الكتاب والسنة والعقل شاهدة بانها عالمة بذلك بانم من علمنا بافعالنا الاختيارية وان كانت علومها غير آتية من طريق الفكر والنظر كما هو شأن علومنا فافهم (قوله بجميع المعلومات ذاته وغيره الخ) أقول قد ثبت بالبرهان السابق انه عالم ولم يثبت عموم علمه فنص على انه عالم بجميع المعلومات أي الماهيات التي يصح تعلق العلم بها ذاته وغيره سواء كان ما سوى ذاته من الكليات أو الجزئيات أما عموم علمه بغيره فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة على علمه بها مع ما سبق من انه لا فاعل في ممكن ما الا الواجب تعالى فكل ما في عرصة الامكان فهو فعله وكل ما هو فعله فهو معلوم له فكل ممكن فهو معلوم له وأما الممتنعات فليست تعلم بذواتها اذ لا ذوات لها بل انما تعلم بمفاهيم هي صور ممكنات حاكية عن تلك الممتنعات فتدخل في الممكنات فحكمها حكمها وأما علمه بذاته فلان من يفعل شيأ مع شعوره وعلمه بذلك الشيء فهو يعلم انه فاعل لذلك الشيء والا لم يفعله وعلم

(بجميع المعلومات) ذاته تعالى وغيره كلية وجزئية اما علمه بغيره فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة عليه وأما علمه بذاته فلان كل من يعلم شيأ يعلم ذاته بأنه هو الذي يعلمه وهذا مما وافق فيه الفلاسفة وقد صرح به أبو علي وأبو نصر منهم وتشهد به الفطرة السليمة هذا هو المنهج الملائم لهذا المقام والفلاسفة

عول عليه القوم لان عدم المانع فى نفس الامر ممتنع وعندنا لاينفع (قوله بنهج آخر الخ) مجمله انه تعالى مجرد وكل مجرد علة نفسه وانه علة لجميع ماسواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والموجودات كلها بصفاتها واحوالها الموجودة والاعتبارية الحقيقية والانتزاعية معلولات له تعالى فتكون معلومة بجميع الوجوه والاعتبارات فهذا المنهج يفيد عموم علمه تعالى لكن الكلام فى اثبات تلك المقدمات طويل لايليق بهذا الكتاب (قوله لايعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئى الخ) قال الامام فى المباحث

القضية موقوف على علم طرفيها فهو يعلم موضوع القضية وهو هو وليس للحق حقيقة وراء مرجع ضمير هو اعدم تكثر وجوهه ولان ماسوى ذاته العلم بانه واجب أو عالم وقد ثبت انه عالم بماسوى ذاته معدوما كان أو موجودا ومن يعلم القضية يعلم موضوعها وهو ذاته ولان كل من يعلم شيأ فالمقتضى لعلمه اما ذات العالم أو فى ذات العالم فالعلم حقيقة تقتضى الانكشاف الالمانع وليس شئ أقرب للشئ من نفسه فالموانع دون ذاته ممتنعة فهو يعلم ذاته وليس ذات البارى ذات الوجوه الكثيرة الحاجبة عن الانكشاف بل لاوجه لها الاعين حقيقتها الالانه يعلم انه هو الذى يعلمه الا أن يكون العلم من مقولة الفعل فيحمل على ماأسلفنا وقد يقال انك قد تعلم الشئ وتغفل عن انك تعلمه فما قدمته من أن علمه بالكائنات يقتضى علمه بأنه يعلمها فيكون عالما بذاته ممنوع اللهم الا ان تصور على أن من يعلم غيره يمكن أن يعلم ذاته والممكن للبارى واجب له لان كل ممكن له استحال أن ينفك عنه والا كان فيه شائبة القوة وهو خلاف وهذا أى عموم علمه تعالى لكل مايصح أن يعلم مماوافق فيه الفلاسفة وصرح به أبو على بن سينا والشيخ أبو نصر الفارابى منهم وتشهد به الفطرة السليمة لمن نظر وهذا الطريق من الاستدلال أى ما كان بالآثار على مبدئها هو النهج الملائم لهذا المقام أى مقام اثبات العقائد الدينية حتى يحصل مابه النجاة على طبق الشرع أما اثبات علمه تعالى فى مقام البحث عن الحقائق للعلم بانها حقائق فقد يلائمه طريق آخر هو الاستدلال باللم والفلاسفة لما كان بحثهم انما هو عن الحقائق للعلم بها على ماهى عليه فى نفس الامر أثبتوا علمه تعالى بطريق لمى يطول الكلام فيه حاصله أن البارى تعالى لما كان موجودا قائما بذاته ليس فيه كثرة بوجه كان مجردا قائما بذاته وهو بذاته حاضر عند ذاته والعلم حضور حقيقة الشئ مجردة عند المجرد القائم بذاته فالبارى تعالى عالم بذاته لذاته وكل ممكن فهو صادر عن ذاته والعلم بالعلة يستوجب العلم بجميع معلولاتها فقد علم كل ماصدر عن ذاته بعلمه بذاته الذى هو عين ذاته وأنت تعلم ان العلم الحضورى الذى هو علم الذات بذاتها لما كان عين الذات فكل ذى ذات فهو عالم بذاته وكل ماهو عالم بذاته فهو عالم بكل ما يصدر عن مجرد ذاته ان كان ثم عنه صادرات وهذا حق لو علمته حقيقته حقيقة وان من شئ الايسبح بحمده وبهذا التقرير كانت مقدمات هذا الدليل مبرهنة ولامجال للمناقشة فيها فتم اثبات العلم بهذه الطريق باخصر مما بينه الشارح فاين طول الكلام نعم هذا طريق علمى ليس يعلمه كل أحد وقد غلط الناظرون هنا (قوله واشتهر عنهم انه تعالى لايعلم الجزئيات الخ) أقول قد اشتهر فيما بين الطوائف ان الفلاسفة ينكرون علم الواجب بالجزئيات قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية أكثر المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة أنكروا علم الواجب بالجزئيات وأثبته الشيخ أبو البركات البغدادى منهم ولابد من تفصيل مذهب الفلاسفة أولا فنقول الامور أربعة أقسام فانها اما أن لاتكون متشكلة ولامتغيرة واما أن تكون متغيرة لامتشكلة واما أن تكون متشكلة لامتغيرة واما أن تكون متشكلة متغيرة فأما التى لاتكون متشكلة ولامتغيرة فانه تعالى عالم بها سواء كانت كليات أو جزئيات وكيف يمكن اطلاق القول بانه لايعلم الجزئيات مع اتفاق الاكثر منهم على انه تعالى عالم بذاته وبالعقول وأما المتشكلة غير المتغيرة فكالاجرام العلوية فان مقاديرها واشكالها مصونة عن انحاء التغير فهى غير معلومة له تعالى باشخاصها عندهم لان ادراك الجسمانيات لايكون الابآلة جسمانية وأما المتغيرة

أثبتوا علمه تعالى بنهج آخر يطول فيه الكلام واشتهر عنهم انه تعالى لايعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئى بل انما يعلمها بوجه كلى منحصر فى الخارج فيها وقد تكثر تشنيع الطوائف عليهم فى ذلك حتى ان العلامة الطوسى مع توغله فى الانتصار لهم قال فى شرح الاشارات واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها فى الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواجب بالكل وان كان كليا

المشرقية أكثر المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة أنكروا علمه تعالى بالجزئيات وأثبته الشيخ أبو البركات البغدادى ولابد من تفصيل مذهب الفلاسفة أولا فنقول الامور أربعة اقسام فانها اما ان لاتكون متشكلة ولا متغيرة واما أن تكون متغيرة ولا متشكلة واما أن تكون متشكلة ولا متغيرة واما ان تكون متشكلة ومتغيرة فاما التى لاتكون متشكلة ولا متغيرة فانه تعالى عالم بها سواء كان كليا أو جزئيا وكيف يمكن اطلاق القول بانه لا يعلم الجزئيات مع اتفاق الاكثر منهم على انه عالم بذاته وبالعقول واما المتشكلة الغير المتغيرة فكالاجرام العلوية فان مقاديرها واشكالها باقية مصونة عن انحاء التغيرات فهى غير معلومة له تعالى باشخاصها عندهم لان ادراك الجسمانيات لايكون الا بآلة جسمانية وأما المتغيرة الغير المتشكلة فذلك مثل الصورة والاعراض الحادثة والنفوس الناطقة فانها غير معلومة لا لان تعقلها يحتاج الى آلة جسمانية بل لانها لما كانت متغيرة فيلزم من تغيرها تغير العلوم وأما مايكون متشكلة ومتغيرا فهو مثل الاجسام الكائنة والفاسدة وهى يمتنع أن تكون معلومة له تعالى للوجهين انتهى وتبعه المتأخرون فى تخصيص الحكم الا انهم بدلوا المتشكلة بالمادية وقالوا لا يعلم الجزئيات المادية والمتغيرة وقيدوا بالحيثية أى من حيث انها مادية أى مقرونة بالمادة وعوارضها ومن حيث انها متغيرة واقعة فى الزمان الماضى والحال والمستقبل لان ادراك الجزئيات المادية من حيث اقترانها بالمادة احساس وتخيل وهما لا يكونان الا بآلة جسمانية متجزئة وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث وقوعها فى

غير المتشكلة فذلك مثل الصور والاعراض الحادثة والنفوس الناطقة فانها غير معلومة لا لان تعقلها يحتاج الى آلة جسمية بل لانها لما كانت متغيرة يلزم من تغيرها تغير العلوم وأما المتشكلة المتغيرة فهى مثل الاجسام الكائنة الفاسدة وهى يمتنع أن تكون معلومة له تعالى للوجهين انتهى كلام الامام وقد قيل من تمام هذا المشهور انه تعالى يعلم هذه الجزئيات على وجه كلى بمعنى انه يعلم انه كلما تركب هيولى وصورة حصل جسم وكلما كان الجسم بصورة نوعية بخصوصية كذا فهو فلك أو عنصر وهكذا جميع الجزئيات يعلمها بعلم أسبابها الكلية ولا يعلم نفس الجزئيات على حيالها فى ثم كثر تشنيع الطوائف عليهم فى ذلك حتى ان العلامة الطوسى مع توغله فى الانتصار لهم والتأييد لمذهبهم قال فى شرح الاشارات تبكيتا لهم فى هذا المطلب واعلم أن هذه السياقة أى سياقة الحكما فى قولهم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ثم قولهم ان البارى لا يعلم الجزئيات سياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها فى الظاهر لقبول النصوص النقلية للنسخ والتخصيص وبيان الشبه بين السياقتين ان التخصيص ثابت فى هذا الحكم العقلى كما هو ثابت فى النقلى وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا بل كان جزئيا فى بعض العلل ومعلولاتها دون بعض لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواجب بالكل فان الحكم بالاحاطة مبنى على ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فمتى هدمت كلية هذه المقدمة جاز أن يكون البارى من علل لا يوجب العلم بها العلم بمعلولاتها وهو ما صدق الجزئية السالبة المناقضة للكلية المذكورة أى بعض العلل ليس يستلزم العلم به العلم بمعلوله مع انهم حكموا باحاطة علم الواجب بناء على كلية هذه المقدمة وان كان كليا كما هو المسلم عندهم مع كون الجزئى المتغير من جملة معلولاته أوجب ذلك الحكم أن يكون عالما فالقول بانه لايجوز أن يكون عالما به لامتناع أن يكون البارى موضوعا للتغيرات تخصيص لذلك الحكم الكلى بأمر آخر يعارضه فى بعض الصور وهذا دأب الفقهاء المعتمدين على النقول اللفظية أو العادات العرفية ومن يجرى مجراهم من النحويين والبيانيين والمعانيين وأمثالهم من أرباب النقول لا دأب العلماء طلاب البراهين القطعية ولا يجوز أن يقع مثل هذا التخصيص فى المباحث العقلية لامتناع تعارض الاحكام فيها فانها أحكام مبناها الواقع والواقعيات لا تتعدد بل الواقع اما الشئ أو نقيضه أو أحد اضداده فالقضية ثابتة اما على

الازمنة المعينة يوجب تغير العلم (قوله وكان الجزئى المتغير الخ) وكذا الجزئى المادى الا انه خص

وجه الكلية أو على وجه الجزئية فقط فان كان الاول لم يكن الثانى وبالعكس فلا يقع التعميم ثم
التخصيص اللهم أن يكون المدعى قاصرا او المقدمات مخصوصة كما سبق فى مسئلة الصفات عند المتكلمين
ومسئلة زيادة التشخصات والوجود عند الحكماء فى الماهيات لا فى البارى فان للممكن أحكاما ليست للبارى
وبالعكس فى الواقع وليس ما نحن فيه من قبيله كما يتبين لك بادنى التفات فالصواب أن يؤخذ بيان هذا
المطلب أى أنه لا يعلم الجزئيات من مأخذ آخر يدفع التخصيص والتغير أو عروض الاشكال على ذاته وهو
أن يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة أو المتشكلة
من حيث هى متغيرة أو متشكلة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجرى مجراها فهو
يعلمها على وجه الكلية بالعلم بأسبابها الكلية كما ذكرناه سابقا ولا يدركها من حيث هى جزئية بمعنى
انه لا يعلم نفس الجزئى من حيث جزئى رأسا كما هو المشهور رعايته يندفع عنهم التخصيص فان الحكم الكلى
هو أن العلم يستلزم العلم وقد علم ذاته وعلم ما يصدر عنها وليس مطلق العلم يستلزم الاحساس فعلمه بالعلة
التى هى ذاته لا يستلزم علم الجزئى نفسه لان علم الجزئى نفسه بطريق الاحساس وليس مطلق العلم
يستلزم الاحساس بل يستلزم العلم وان كان لا على وجه الاحساس كالعلم على وجه الكلية هذا هو ما يكاد
يكون صريح عبارة الطوسى كما يعلم بادنى تأمل فهو تسليم للمشهور ورد لبيانه وايراد للبيان على وجه
سليم واعلم انه قد قال الشيخ فى الاشارات فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه
الآن والماضى والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن يتغير بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه
المقدس العالى عن الزمان والدهر انتهى فحمل الطوسى الوجه المقدس على الوجه الكلى المشهور ثم
اعترض عليه بما سبق وأجاب عنه بما أجاب وأجاب عنه صاحب المحاكمات بان اعتراضه وارد على ما فهمه
هو من كلام الشيخ لا على مراد الشيخ كما حققناه من أن العلم بالجزئيات المتغيرة انما يكون متغيرا لو كان
ذلك العلم زمانيا أى مختصا بزمان دون زمان ليتحقق وجود العلم فى زمان وعدمه فى زمان آخر كما فى علومنا
وأما على الوجه المقدس عن الزمان بأن يكون الواجب تعالى عالما أزلا وأبدا بان زيدا داخل فى الدار
فى زمان كذا وخارج عنه فى زمان كذا بعده أو قبله بالجمل الاسمية لا بالفعلية الدالة على أحد الازمنة
فلا تغير أصلا لان جميع الازمنة كجميع الامكنة حاضرة عنده تعالى أزلا وأبدا فلا حال ولا ماضى
ولا مستقبل بالنسبة الى صفاته تعالى كما لا قريب ولا بعيد من الامكنة بالنسبة اليه تعالى وأما ان
ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث تغيره لا يكون الا بالآلات الجسمانية فممنوع بل انما هو
بالقياس الينا انتهى بالمعنى وكلام الشيخ على هذا الحمل من أحسن الكلام فى هذا الباب وهو تحقيق
مذهب الفلاسفة وهذا الذى قد اشتهر عنهم شئ أخذ من ظاهر عباراتهم وجرى عليه بعض المتفلسفين
جهلا فرجموا ظنا بغير علم بل صريح عبارة الشيخ أبى نصر الفارابى فى الفصوص انه يعلم الجزئيات
الشخصية على وجه شخصيتها ونص عبارته * كل ما عرف سببه من حيث يوجبه فقد عرف واذا رتبت
الاسباب انتهت أواخرها الى الجزئيات الشخصية على سبيل الايجاب فكل كلى وكل جزئى ظاهر عن
ظاهرية الاول ولكن ليس يظهر بشئ عن ذواتها (أى ليس تتأثر ذاته عن ذواتها بشئ) داخلة فى الزمان
او الآن بل عن ذاته والترتيب الذى عنده شخصا فشخصا بغير نهاية فعالم علمه بالاشياء بذاته هو الكل
الثانى لا نهاية له ولا حد وهنالك الامر * انتهت عبارته الشريفة وقال فى الفص التالى لهذا الفص علمه
الاول لا ينقسم وعلمه الثانى عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة فى ذاته بل بعد ذاته وما تسقط من ورقة الا يعلمها
انتهت ويريد من علمه الاول علمه بذاته وعلمه الثانى علمه بغيره ثم كان الصواب للشارح ان يحذف قوله
بل انما يعلمها بوجه كلى منحصر فيها فى الخارج ويقتصر على قوله واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات

وكان الجزئى المتغير من
جملة معلولاته أوجب ذلك
الحكم أن يكون عالما به
لا محالة فالقول بانه لا يجوز
أن يكون عالما به لامتناع
كون الواجب موضوعا
للتغير تخصيص لذلك
الحكم الكلى بأمر آخر
يعارضه فى بعض الصور
وهذا دأب الفقهاء ومن
يجرى مجراهم ولا يجوز
ان يقع أمثال ذلك فى
المباحث المعقولة لامتناع
تعارض الاحكام فيها
فالصواب ان يؤخذ بيان
هذا المطلب من مأخذ
آخر وهو ان يقال العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ولا يوجب الاحساس به
وادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث هى
متغيرة لا يمكن الا بالآلات
الجسمانية كالحواس
وما يجرى مجراها

البيان بالمتغير لان استحالته أظهر (قوله حاصل مذهب الفلاسفة الخ) أى على المأخذ الذى ذكره المحقق الطوسى وفيه بحث من وجوه اما أولا فلان بعد العلم بأنه تعالى فى غاية التجرد عن المادة وظلماتها لا فائدة فى نفى الاحساس والتخيل اللذين هما من لواحق المادة عنه تعالى واما ثانيا فلانه ان أريد نفى الاحساس مطلقا فلابد البيان عليه وان أريد نفى الاحساس والتخيل اللذين يكونان بآلة جسمانية كما فى حقنا فلا وجه لتخصيصها بالنفى فان تعقله ليس بالقوة العاقلة كتعقلنا وأما ثالثا فلا نسلم انه ان كان علمه تعالى بطريق التعقل لم يكن مانعا من فرض الاشتراك فان علمه تعالى بذاته وبالعقول مع ذلك جزئى واما رابعا فلان كون الكلية والجزئية من صفات العلم مطلقا ممتنع اما على القول بالشبح فظاهر أنهما من صفات المعلوم لان الكلى لابد أن يكون محمولا على جزئياته والشبح لا يحمل عليها واما على القول بان الحاصل فى الذهن نفس حقائق الاشياء فان فسر الشركة بمطابقة الصورة لما هى ظل له كانتا صفتين للعلم وان فسر الشركة بالحمل على كثيرين كانتا صفتين للمعلوم وقد صرح بذلك فى حواشيه على شرح

المادية أى المتوقف وجودها على المادة وان كانت فى ذاتها مجردة كالنفوس الناطقة فان هذا الذى ذكره من انه يعلمها بوجه كلى ينحصر فى الخارج فيها ليس هو الذى قد شنع عليهم فيه الطوائف اذ لا ضير فيه فانه هو الذى يذكره الشارح فى قوله قلت الخ لكن حمله على ذلك حب التجميل بالاعتذار وبما قررنا ظهر خطأ الناظرين (قوله قلت حاصل مذهب الفلاسفة الخ) أقول قال الشارح حاصل مذهب الفلاسفة المأثور عنهم على ما نقله هو من أنه لا يعلم الجزئيات المادية على وجه الجزئية بل انما يعلمها بوجه كلى منحصر فى الخارج فيها أنه يعلم الاشياء باسرها بنحو التعقل كما فى علم المعرف بالتعريف لا بطريق التخيل المخصوص بالعلم الانفعالى المرتسم فى الحواس فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك فان المقيد وان قيد بما لا يتناهى من القيود فهو قابل للاشتراك الفرضى وان كان لا يكون فى الخارج الا واحد وانما تمتنع الشركة عند حضور المادة بنفسها عند المدرك بهويتها الخاصة فهو علم كلى ومعلومه الخارجى شئ واحد ان أدركناه بحواسنا سمى جزئيا ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك كما توهمه الناظرون فى كلامهم بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يعلمه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف فى نحو الادراك من كونه كليا وجزئيا لا فى المدرك بفتح الراء فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم بمعنى الصورة الحاصلة وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم وحاصل القول ان البارى تعالى يعلم الجزئيات المادية لا من طريق انعكاس صورها الخارجية فى آلات له دراكة بل يعلمها بطريق ما تعلم به الذات ذاتها أو جزئيا آخر أو كليا وهذا النحو من الادراك للماديات يسمى فى لساننا بالادراك الكلى اذ لا يسمى الادراك جزئيا فى الماديات الا لو كان بطريق انعكاس صور الجزئيات على الآلات الجسمانية حتى يمتنع فرض الاشتراك فيه وعلى هذا لا يستحقون التكفير فانهم قد أثبتوا علم الله بجميع الكليات والجزئيات غاية انه على وجه غير الوجه الذى عليه علومنا وهذا لا ضير فيه فلا يرد عليهم ما اورده الطوسى ولا حاجة لجوابه فليس هذا الحاصل حاصلا لما رجه به الطوسى كلامهم كما وهم الناظرون وليس تحصيل الشارح هذا تحصيلا للمشهور الذى قد شنع عليه كما زعم بل المشهور المشنع عليه ما نقلناه آنفا من انهم ينكرون علمه ببعض الجزئيات وهو يوجب التكفير (قوله وكذا من شنع عليهم من المتفلسفين كابى البركات البغدادى بناء على ما اشتهر الخ) أقول قد اشتهر بين المتأخرين لامر ما يفهمونه من كلام المتقدمين أن التشخص الذى يمتاز به الشخص عن سائر أفراد نوعه أمر داخل فى قوام الشخص أى ماهيته المختصة به المعبر عنها بالهوية كما ان الفصل داخل فى قوام النوع وفى حقيقته التى هو بها هو فنسبة التشخص الى الماهية النوعية كنسبة الفصل الى الجنس قالوا

قلت حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها بنحو التعقل لا بطريق التخيل فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه هو تعالى على وجه التعقل فالاختلاف فى نحو الادراك لا فى المدرك فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم وعلى هذا لا يستحقون التكفير نعم لو قالوا بانه تعالى لا يعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكان كفرا ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك وكذا من شنع عليهم فيه من المتفلسفين كابى البركات البغدادى بناء على ما اشتهر بين المتأخرين من ان التشخص الذى يمتاز به الشخص عن سائر أفراد نوعه أمر داخل فى قوام الشخص كما ان الفصل داخل فى قوام النوع وحينئذ فالتشخص

التجريد بحث الماهية (قوله شخص لا نوع له) اذ لو كان له نوع لامتاز بتشخص آخر وهكذا فيلزم
التسلسل قال الشارح فى حواشى التجريد المتأخرون حسبوا ان التشخص أمر زائد على الماهية
النوعية نسبته الى الماهية النوعية نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا عقليا من
الجنس والفصل والتشخص كما يصير الجنس بدخول الفصول فيه متميزا عن المشاركات الجنسية
كذلك النوع يصير بدخول التشخص فيه شخصا ممتازا عن المشاركات النوعية وجعلوا الامر المسمى
بالتشخص متشخصا بذاته (قوله فلا يمكن ادراكه الخ) والآلات الجسمانية منفية عنه تعالى

شخص لا نوع له وهو مادى
فلا يمكن ادراكه الا
بالآلات الجسمانية

ان زيدا أو عمرا مثلا ليس هو الانسان أى الطبيعة من حيث هى وحدها والا لصدق على عمرو انه زيد
لصدق الانسان على جميع أفراده بل زيد هو الانسان مع شئ آخر نسميه بالتشخص وذلك التشخص
متشخص بذاته أى جزئى حقيقى لا نوع له والا لاحتاج فى وجوده الى متشخص آخر ينضم الى نوعه وننقل
الكلام اليه فاما أن يدور أو يتسلسل أو ينتهى الى تشخص متشخص بذاته لا بواسطة متشخص
آخر وأيضا تقييد الكلى بالكلى لا يفيد الجزئية فلو كان لكل شئ ماهية كلية لم يحصل جزئى
أصلا لعدم الانتهاء الى تشخص بذاته والتالى باطل بالضرورة فالتشخص شخص لا نوع له وهو فى الماديات
مادى لا محالة والماديات انما تعقل بعد تجريدها عن الغواشى المادية وهو ليس بأمر ذى غواش
يجرد عنها فيصير كليا معقولا كما سمعت فاذن لا يمكن تعقله فالماديات المشتملة عليه لا يمكن تعقلها بكنهها
لاشتمالها على ما لا يتعقل فلا تدرك أشخاص الماديات الا بآلات جسمانية وأيضا التشخص نفسه
جزئى مادى لا كلى له فلا يعقل كما علمت فلا يدرك الا بآلات جسمانية فذهابهم الى هذا مع قولهم
البارى لا يعلم الا كليا قول بأن البارى لا يعلم بعض المعلومات وهو ما اشتمل على التشخص المادى
أو نفس التشخص المادى فقط وهو شنيع فمن ثم شنع عليهم الجمع فى ذلك وأجاب الشارح بان الحكماء لم
يذهبوا الى مثل هذا فانهم قد استدلوا على أن لا شئ من العوارض العارضة للماهية بجزء من التشخص
ابطالا لقول من قال ان التشخص مجموع الماهية والعوارض المختصة بما حاصله لو كانت العوارض
للماهية أو شئ منها اجزاء من التشخص لم يصح حمل الماهية على افرادها ضرورة ان الضحك والانسان مثلا
أو التشخص والانسان اللذين هما جزآن من الشخص متباينان فى الخارج فيكون كل منهما مباينا للمجموع
المركب منهما ضرورة تباين العارض والمعروض والكل والجزء الخارجين فيكون حمل الماهية على
الفرد من قبيل حمل الجزء على الكل المتمايز كل منهما عن صاحبه بحسب الوجود الخارجى فيكون
كحمل الجص على الجدار وانه باطل قطعا بل الشخص معروض تلك العوارض وبهذا يبطل أيضا كون
التشخص مجموع الماهية النوعية والوجود الخاص فاذن لم يثبتوا فى التشخص أمرا داخلا فى قوامه مسمى
بالتشخص بل امتياز كل شخص عن سائر أفراد نوعه بالعوارض الخارجة عن ماهيته وهذا بحسب النظر
الجلى العام والعوارض الخارجة عن ماهيته لها ماهيات كلية تتعقل بها واما بحسب الدقيق من النظر
فامتياز كل شخص عن أفراد نوعه انما هو بنحو وجوده الخاص لا بمعنى ان الوجود ينضم الى الماهية
فى الخارج وبه وقع الامتياز بل بمعنى أن هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الاعراض مخصوص به
ومقارنته لتلك الاعراض هو جهة خصوصه وذلك لان الفاعل اذا تصور انسانا بقيد كذا وقيد كذا
الى آخر التقييدات التى يريد أن يحدثه عليها فأوجده كذلك كان بوجوده الخارجى زيدا أو عمرا
فليس ثم الا ما تصوره الفاعل كليا ثم بحصوله فى الخارج كان ما تريده من الفرد (٢) المعين وتلك
الاعراض الخاصة المقترنة بالوجود التى تسمى مشخصة هى عنوان التشخص أى علامته التى يمتاز بها
عن غيره عندنا فى بادئ النظر فلذلك سميت فى النظر الجلى مشخصات ولذلك أى لكون المتشخص فى
الحقيقة ليس هو الاعراض تختلف تلك الاعراض بحسب اختلاف المدرك فيتشخص عند بعض

(٢) فان الشئ متى وجد
فى عالم الخارج كان مباينا
لجميع الخارجيات فانه لو
كان عين شئ منها لكان
موجودا بوجود ذلك الشئ
والا كان للشئ الواحد
وجودان وهو محال
بالضرورة فكونه موجودا
بوجود خاص موجب
لامتيازه عن جميع
ماعداه اه مؤلف

فلا يكون عالما بالتشخصات (قوله وليس هذا مذهبهم الخ) ماذكره من التحقيق فى التشخص مخالف
لماذكروه فى بحث التعين من ان التعين اذا لم يكن نفس الماهية فان كان معللا بنفس الماهية انحصر
نوعها فى شخص والا يعلل بمواد وأعراض مكتنفة فجعلوا الاعراض علة للتعين ولما قالوا من ان التشخص
موجود لانه جزء من هذا الشخص الموجود فى الخارج و جزء الموجود موجود والوجود ليس جزء
الشخص ولما قال الشيخ فى منطق الشفاء ان الشخص انما يصير شخصا بان تقترن بالنوع خواص عرضية
لازمة أوغير لازمة وتتعين بها مادة مشار اليها (قوله فامتيازه بنحو وجوده الخاص) والوجود الخاص
ليس شخصا لانوع له فى تعليقات الفارابى هوية الشئ وعين الشئ ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده

المدركين بعوارض مخصوصة وعند بعض آخر بعوارض أخر فلو كانت العوارض هى المشخصة مع
هذا الاختلاف لكان للشئ الواحد تشخصان فيكون موجودا بوجودين واذ كان الامتياز محصورا
فى أمرين أحدهما بحسب الدقيق من النظر وهو الوجود الخاص والثانى بحسب الجلى منه وهو
العوارض والوجود الخاص من المعقولات الثانية التى لاتحقق لها فى عالم الخارج وعروضه ذهنا انما هو
على وجه كونه حصة من حصص الوجود المطلق فله نوع والعوارض والمعروضات التى بها امتياز
الاشخاص كلها لها ماهيات كلية فانها جواهر وأعراض داخلة فى احدى المقولات فاذا أدركت تلك
الجزئيات المتشخصات بوجوداتها أوعوارضها بالعقل كانت كلية وان أدركت بالآلات الجسمانية
كانت باعتبار هذا الادراك جزئية فانها ليست شيأ وليس فيها شئ سوى المفهومات الكلية وماوراء
ذلك فاعتبارات عقلية فليست الجزئية والكلية باعتباران فى الجزئى شيأ داخلا فى قوامه ليس فى
الكلى بل هما نحوان من الادراك يتعلقان بشئ واحد هو الموجود الخارجى قال الشارح فى حاشية
التجريد المتأخرون حسبوا أن التشخص أمر زائد على الماهية النوعية نسبته الى النوع نسبة الفصل
الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا عقليا من الجنس والفصل والتشخص فكما يصير الجنس
بدخول الفصل فيه نوعا متميزا عن المشاركات الجنسية كذلك النوع يصير بدخول التشخص
فيه شخصا متميزا عن المشاركات النوعية وجعلوا الامر المسمى بالتشخص متشخصا بذاته لما سبق من
ان انضمام الكلى الى الكلى لايفيد تشخصا وعلى هذا تكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة
المختصة بكل منها أى بالهويات ويكون اتحادها بالماهية النوعية التى هى بعض ماهو داخل فى قوامها
ثم ان هذا الامر فى الماديات يكون ماديا بالاحالة فيلزم ان لايحصل العلم بها للمبادى العالية وهذا
منشأ التشنيع على الحكماء بأنهم ينفون علم الواجب بالجزئيات المادية ولايعتقدون احاطة علمه تعالى
بجميع المعلومات تعالى عن ذلك والذى يتحقق من كلام الحكماء ان الماهية النوعية انما تتشخص بنحو
الوجود الخاص بل تشخصها عين وجودها الخاص لابمعنى ان الوجود ينضم اليها فيصير المجموع شخصا
بل بمعنى أنه كما يصير بالوجود مبدأ الآثار يصير به ممتازا عن غيره فالفاعل الذى يجعله موجودا يجعله
متشخصا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما نص عليه الفارابى وغيره فكما
ان وجوده متقدم على وجود الاعراض الحالة فيه كذلك تشخصه ولذلك لو فرضنا تبدل جميع الاعراض
القائمة به كان تشخصه باقيا لم يتبدل جوهره وماذكروه من ان التشخص لانوع له لايطابق أصول القوم
فانهم حصروا الممكنات فى المقولات العشر حتى قال فى التعليم الاول لايستطيع ذاكر ان يذكر
شيأ خارجا فليس فى الممكنات شخص لاتكون له حقيقة نوعية انتهى ولاتحسبن ماذكره الشارح هنا
وفى حاشية التجريد مخالفا لماذكره الحكماء من ان التعين ان علل بالماهية اما بالذات أو بواسطة مايلزمها
انحصر نوعها فى الشخص والا فلا يعلل بما يحل فيها لانه فرع تعينها ولا بما ليس حالا ولامحلا لها اذ نسبته
الى الكل سواء فلا يمكن أن يكون علة لتعين شخص دون آخر ولا لتعين ماهية دون أخرى أى لايكون

وليس هذا مذهبهم فانهم
لايثبتون فى التشخص أمرا
داخلا فى قوامه مسمى
بالتشخص بل امتياز كل
شخص عن سائر افراد
نوعه بالعوارض الخارجة
بحسب النظر الجليل واما
بحسب النظر الدقيق
فامتيازه بنحو وجوده الخاص

المنفرد له كل واحد (قوله بمعنى ان هذا النحو الخ) وصفه بالمقارن لتكون العوارض عنوان التشخص وعلامته (قوله فانها جواهر الخ) فيه انه يجوز أن يكون العارض أمرا عدميا فلا يكون داخلا فى الجوهر والعرض ولو سلم فلا نسلم ان كل عرض داخل فى احدى المقولات فان النقطة والوحدة خارجتان عنها والقوم انما حصروا الاجناس العالية للاعراض فى التسع لا كل عرض (قوله ان فى الجزئى شيأ داخلا الخ) ليس مدار الجواب على الدخول فى القوام وعدم الدخول فيه بل على ان ليس فى الجزئى معلوم سواء كان داخلا فيه أو خارجا عنه سوى الكلى والاختلاف بينهما انما هو فى نحو الادراك وانما تعرض للدخول تنصيصا للرد على المتأخرين حيث زعموا ان فى الجزئى أمرا غير الماهية النوعية وهو المسمى

علة لفيض تعين دون آخر بل يعلل بعللها فيجوز تعددها بتعدد القوابل اما بالذات واما بسبب اعراض تكتنفها حيث جعلوا التعين معللا بالمادة أو العرض مع ان الوجود لا يعلل بالمادة والعرض فانهم يعنون ان المادة والعرض لهما مدخلية السببية فى الوجود الخاص أى فى خصوصيته فان خصوصية الوجود انما هى بخصوصية العوارض والقوابل كما سمعته آنفا من ان منشأ خصوصية الوجود هو خصوصية العوارض ولا مخالفا لما قالوا من ان التشخص موجود لانه جزء من هذا الشخص الموجود فى الخارج وجزء الموجود موجود حيث جعلوا التشخص جزء الشخص مع أن الوجود ليس جزء الموجود فكيف كان التشخص هو الوجود الخاص فانهم يعنون بذلك ان الشخص مركب اعتبارى والتشخص داخل فيه من حيث هو كذلك فالتشخص موجود عقلى زائد على نفس الماهية فى الممكن على حسب ما قالوا فى الوجود وزيادته على ماهيات الممكنات كيف لا وقد قالوا بأن التعين عين الماهية فى الخارج وعارض لها فى الذهن ولا كلام فى أن الوجود جزء من الموجود ان لوحظ بجميع اعتباراته حتى الوجود فيكون مركبا اعتباريا عقليا والوجود جزء منه واعتبار التركب من القيود الاعتبارية كثير فكثيرا ما عدوا اذا القيود السلبية مركبا من مفاهيم السلب وان لم يعتبر ذلك فى الخارج ولا مخالفا لما قال الشيخ فى منطق الشفاء ان الشخص انما يصير شخصا بأن تقترن بالنوع خواص عرضية لازمة أو غير لازمة وتتعين بها مادة مشار اليها حيث جعل التعين بالعوارض لا بالوجود فان الشيخ يريد ما أرادوه فى الاستدلال الاول وقد بينا انه غير مخالف له فبطل ما أغرب به عبد الحكيم نقلا وتبعه عليه غيره ومنشؤه عدم الاحاطة باقوالهم ولا وسيلة الى معرفة مرادهم الا أن يحيط علمك بما أخذت من ضروب كلامهم (قوله كما لا يتعلق التكفير بمن يقول الخ) أقول أى كما ان رد بعض العلوم كالسمع والبصر الى العلم لا يتعلق به تكفير كذلك رد بعض العلوم وهو العلم بالجزئيات الى البعض الآخر وهو العلم بالكليات لما فى كون العلم جزئيا بتخيل من النقص لا يتعلق به تكفير وليت شعرى اذا كان الرد لدفع النقص جائزا فلم الزم التكفير لمن يقيم البرهان على ان العلم ببعض الاشياء نقص فى حقه وعدم العلم كمال له وكون عموم العلم كمالا بالنسبة الينا لا ينافى كونه نقصا بالنسبة اليه كما قال فكان اللازم على هذا أن لا ينسب كفر لقائل حتى نعلم أنه يعلم أنه نقص فى الالوهية ويعتقده مع اعتقاد كونه نقصا ومع التكذيب الصريح بمعنى ما ورد فى الكتاب من ان الله بكل شئ عليم والحق أن هذا البحث بتمامه مما لا ينبغى للمؤمن أن يخوض فيه ويكفيه أن يوقن بأن الله لا يخفى عليه خافية ودليله أنه خلق الكليات والجزئيات بارادته على حسب علمه فكيف يفوت علمه شئ منها اما كيفية العلم فهى من الغيب الذى استأثر به ويستحيل على عقولنا أن تصل اليه (قوله فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة الخ) أقول هذا اشكال ورد على انحصار علمه تعالى فى الوجه الكلى حاصله أن الواجب تعالى فاعل بالاختيار أى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وذلك مسلم

بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الاعراض مخصوص به وتلك الاعراض التى تسمى مشخصة هى عنوان التشخص وعلامته التى بها يمتاز عندنا ولذلك تختلف تلك الاعراض بحسب اختلاف المدرك فيتشخص عند بعض المدرك بعوارض مخصوصة وعند بعض آخر بعوارض أخر والعوارض والمعروضات كلها لها ماهيات كلية فانها جواهر واعراض داخلة فى احدى المقولات فاذا أدركت بالعقل كانت كلية باعتبار هذا الادراك وان أدركت بالآلات الجسمانية كانت باعتبار هذا الادراك جزئية فليست الجزئية والكلية باعتباران فى الجزئى شيأ داخلا فى قوامه ليس فى الكلى بل هما نحوان من الادراك يتعلقان بشئ واحد واذا كان مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم فيه سواء كان صوابا أو خطأ فان ما ينفونه عنه تعالى هو الادراك الشبيه بالتخيل وهو فى الحقيقة نقص فى حقه تعالى على ما فصلوه فى موضعه فكما ان كثيرا من الصفات كمال فى حقنا وهو فى حقه تعالى نقص كذلك مثل هذه الادراكات فى حقه تعالى نقص فلا يتعلق بهذا القدر تكفير كما لا يتعلق التكفير بمن يقول برجوع السمع والبصر الى العلم كالاشعرى وفلاسفة الاسلام والتكفير الذى صرح به الامام حجة الاسلام وغيره انما يتعلق عند
بمن ينفى علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الذى يقضى بنفى علمه تعالى ببعض المعلومات كما أشرنا اليه فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة

بالتشخص وليس له ماهية كلية (قوله بان المعلول الذى لا مثل الخ) وذلك لان ماهية ذلك النوع مقتضية لتشخصه فيكون تعقل الماهية النوعية مستلزما لتعقل تشخصه فيكون التصور الجزئى سببا لوجود شخصه على ما صرحوا به فى كتبهم من ان الماهية اذا كانت مقتضية لتشخصها انحصر نوعها فى شخص والا يعلل تشخصها بمادة او اعراض مكتنفة بها وقال الفارابى فى تعليقاته المعقول من الشئ اذا كان ذلك الشئ نوعه فى شخصه صح وجوده عن المعقول من دون سبب مخصص اذ قد تخصص امكان وجوده بذاته فلا يصح وجود غير ذلك الشخص حتى كان يحتاج الى سبب مرجح وقال فى موضع آخر والمخصص بهذا النوع المجموع فى شخص هو ذاته او فى ذاته لا امر خارج (قوله وقد صرح بذلك ايضا الخ) قال بهمنيار فى التحصيل ان الرأى الكلى لا يصدر عنه فعل معين لان الرأى الكلى لا يتناول امرا دون آخر مثله كما ان طبيعة الانسان ليس وقوعها على زيد اولى من وقوعها على عمرو فاذا لم يكن اولى بان ينسب الى مبدأ من آخر مثله كان نسبته الى مبدئه ولا نسبته واحدة ومثل هذا يكون بعده عن مبدئه بامكان ولا يترقى وجوده عن لا وجوده وكل ما لم يجب عن علته لم يوجد بل يصح فى المعلول الذى لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال ان يوجد عن رأى كلى وفى تعليقات الفارابى معقول العقول الفعالة من كل شئ سبب وجوده ويجب ان يكون بازاء كل معقول امكان وجوده فان كان الشئ الذى له امكان وجوده مما يجتمع نوعه فى شخصه لم يحتج ذلك الشئ الى مخصص فكان لازما لذلك المعقول فان كان ذلك الشئ ليس

عند الحكماء ايضا وكل ما فى الكون من الممكنات معقولات ومحسوسات فهو معلول له تعالى وفعل من افعاله كما قررته سابقا من ان تحقيق مذهبهم ان كل فعل فى العالم فهو منه ابتداء والفاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئى اى لا يصح ان يصدر عنه فعل حتى يتصور خصوصه ولا يكفى تصور كلى لصدور جزئياته وذلك مبرهن عندهم اذ قد قال الشيخ فى الاشارات الرأى الكلى لا ينبعث عنه الشوق الجزئى اى الارادة الجزئية وبينه الشراح مستدلين عليه بان نسبة الكلى الى جميع جزئياته سواء فتصور الكلى والتصديق به يترتب عليه انما ينبعث عنه ميل الى فعل مطلق والمطلق لا يصح وجوده الا فى ضمن فرد ونسبة جميع الافراد الى مطلقها مستوية فليس صدور احدها اولى بهذا التصور من صدور الآخر فلا بد من تصور جزئى تنبعث عنه ارادة جزئية لصدوره والا كان ترجيحا بلا مرجح وانه محال ولكون الرأى الكلى لا ينبعث منه الشوق الجزئى مع كون النفوس المجردة انما تدرك كليا ولا تدرك جزئيا الا بواسطة الآلات الجسمانية ولكون النفوس الفلكية يصدر عنها افعال جسمانية جزئية هى الحركات اثبتوا للفلك وراء النفس المجردة قوة جسمانية هى مبدأ تخيل الحركات الجزئية حتى يصح صدورها عنها وربما سمى بعضهم (٢) تلك القوة نفسا منطبعة واذ ثبت كل من المقدمتين عندهم هكذا الواجب فاعل لكل ما فى العالم بالاختيار وكل ما هو فاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئى فالواجب تعالى يتوقف فعله على التصور الجزئى والجزئيات المادية مما يصدر عنه تعالى فيتوقف صدورها على تصورها جزئية بل لو لم تكن صادرة عنه بالمباشرة على خلاف التحقيق فهى صادرة عن بعض المبادى العالية كالعقل الفعال وعلم البارى يجب ان لا يكون جزئيا ويجرى فيه مثل ما يجرى فى علم البارى فالبارى تعالى يجب ان يعلم الجزئيات المادية علما جزئيا فلا يصح ما ذكرت فى توجيه مذهب الفلاسفة مذهبا لهم فان قواعدهم تأباه وقول الشارح قلت الخ جواب عن هذا الشكل حاصله انهم لا يريدون من التصور الجزئى الموقوف عليه الشوق الجزئى ما هو جزئى حقيقى بل ما يكون بحيث يقتضى ماهية المتصور تعينه بذاتها او لازم من لوازمها اذ قد صرح بعض المسلمين لتلك القواعد بان المعلول الذى لا مثل له من نوعه كالشمس على فرض ان لا شمس سواها والعقل الفعال يصح صدوره عن رأى كلى هو تصور ماهيته الكلية

ان الفاعل بالاختيار يتوقف علمه على التصور الجزئى حيث قال فى الاشارات الرأى الكلى لا ينبعث عنه الشوق الجزئى وبينه الشراح بان نسبة الكلى الى جميع جزئياته سواء ولذلك اثبتوا فى الفلك وراء النفس المجردة قوة جسمانية هى مبدأ تخيل الحركات الجزئية وربما سماها بعضهم نفسا منطبعة فلا يصح ما ذكرت فى توجيه كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ما قررت هو ان الله تعالى فاعل بالاختيار لكل شئ فيلزم تعقله للاشياء بالوجه الجزئى قلت قد صرح بعضهم بان المعلول الذى لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن رأى كلى وقد صرح به شيخهم ورئيسهم فى التعليقات ايضا

(٢) كالامام

ومن البين أنه اذا تعقل
كل معروض وعارض
بكنهه حتى يصير مجموع
المعروض والعارض
منحصرا فى فرد يكون هذا
الفرد المركب لامثل
له من نوعه على انه لافرق
بين النوع المنحصر فى فرد
والعرض المنحصر فيه
فى هذا الحكم

مما يجتمع نوعه فى تشخصه بل أشخاص كثيرة يحتاج كل شخص الى مخصص يخصصه (قوله ومن البين)
هذا البيان انما يدل على انحصاره فى فرد معين فى الخارج لا عند العقل اذ لم يختص امكان وجوده بذاته
بل يحتاج الى مخصص خارج كامر وانحصاره فى الخارج فى شخص لا يخصص وجوده ولا يوجب وجوده
والممكن مالم يجب وجوده لم يوجد (قوله اذا تعقل الخ) يعنى ان الجزئى عبارة عن ماهية نوعية
وعوارض مشخصة واذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه بحيث انحصر ذلك المجموع فى فرد واحد يكون
هذا المركب نوعه منحصر فى شخصه فى الخارج وفيه بحث لانه ان أراد كونه منحصرا فى شخصه فى الخارج
فسلم لكن لا يفيد لانه عند العقل يحتمل افرادا كثيرة فلا يكون مخصصا لوجود فرد دون آخر وان أراد به
انحصاره عند العقل فممتنع فان كل واحد من المعروض والعارض كلى وضم الكلى الى الكلى لا يفيد
التشخص (قوله على انه الخ) أى لا فرق بين النوع الجوهرى المنحصر فى فرد كالشمس والعقول الفعالة
وبين العرض المنحصر فى هذا الحكم أى فى حكم ان التصور الكلى يصير مبدأه لان علة صحة كونه مبدأ
هو الانحصار فى فرد وذلك مشترك بينهما فحينئذ لا حاجة الى اعتبار تركب كل جزئى من معروض وعارض
بل يكفى ان يقال كل جزئى معروضا كان أو عارضا اذا تصور بحيث ينحصر نوعه فى فرد يكون ذلك
التصور مبدأ لوجوده هذا لكنهم لم يقولوا بالانحصار فى شخص واحد الا فى العقول بناء على انه لو لم تكن
ماهيتها مقتضية لتشخصها احتاجت فى تشخصها الى مادة والا فى الافلاك والكواكب لئلا يكون

المقتضية للخصوصية الخارجية عند تحققها قال بهمنيار فى التحصيل (ان الرأى الكلى لا يصدر عنه
فعل معين لان الرأى الكلى لا يتناول أمرا دون آخر مثله كان طبيعة الانسان ليس وقوعها على زيد
أولى من وقوعها على عمرو واذا لم يكن أولى بان ينسب الى مبدأ من آخر مثله كان نسبته الى مبدئه
ولا نسبته واحدة ومثل هذا يكون بعده عن مبدئه بامكان ولا يترقى وجوده عنه عن لا وجوده وكل
مالم يجب عن علته لم يوجد بل يصح فى المعلول الذى لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال ان يوجد
عن رأى كلى) اه وقد صرح بذلك شيخهم ورئيسهم أبو نصر الفارابى فى التعليقات حيث قال معقول
العقول الفعالة من كل شئ سبب وجوده ويجب أن يكون بازاء كل معقول امكان وجوده فان كان الشئ
الذى له امكان وجوده ما يجتمع نوعه فى تشخصه لم يحتج ذلك الى مخصص فكان لازما لذلك المعقول فان كان
ذلك الشئ ليس مما يجتمع نوعه فى تشخصه بل أشخاص كثيرة فانه يحتاج فى كل شخص الى مخصص يخصصه
به انتهى فلاح من بين أقوالهم هذه انهم لا يريدون من الجزئى ما يمتنع عند العقل فرض صدقه على
كثيرين ولكن يريدون ما يكون ماهيته مقتضية لتعينها اما بالذات أو بلازم من لوازمها كما سمعت والكلى
الذى لا يصدر فرد من افراده عن العاقل بتعقله انما هو مالا يقتضى تعينه بذاته أو لازمه عند التحقق
وانى لهم ان يحكموا بتوقف الايجاد على التصور الجزئى الحقيقى مع ان ذلك غير معقول فى العلم الفعلى
الذى لم تكن فيه شائبة الاستفادة من الخارج اذ الشئ مادام لم يكن لا يمكن تشخصه جزئيا لما ان الوجود
الخارجى من المشخصات بل هو التشخص حقيقة كما سلف فالعاقل لفعله انما يتعقل المفعول كليا ثم
يوجده الخارجى كان شخصا جزئيا فهب انه يعقله بعد ذلك أولا يعقله ليس الكلام الآن فيه وانما
الكلام فى التصور الذى تنشأ عنه حقيقة المتصور فى الخارج وهو لا محالة كلى غايته ان منحصر فى فرد
ومن البين انه اذا تعقل معروض كماهية الانسان وعارض منضم اليه كالطويل بالطول المقدر والعريض
بالعرض المقدر وما يتلو هذا من الاعراض كل ذلك بكنهه بحيث تحصل بذاتها عند العاقل حتى يصير
مجموع العارض والمعروض نوعا مركبا من العارض والمعروض ومنحصرا فى فرد بان تكون تلك الصورة
المعقولة المركبة مقتضية لتعينها بذاتها الاعتبار جميع المخصصات فيها سوى الوجود الخارجى فلا محالة
يكون هذا الفرد المركب ذا نوع ولا مثل له من نوعه على انا لا نحتاج الى اعتباره نوعا بل يكفى اعتباره

تخصيصها بالاوضاع والحركات المخصوصة تخصيصا بلا مخصص (قوله ويمكن التوفيق الخ) قد ظهر لك
مما سبق حال هذا التوفيق وأنه لا يفيد شيأ (قوله فذهب البعض الى ان علمه تعالى) هذا مذهب
المشائين وفصلته بما لا مزيد عليه فى الرسالة المسماة بالدرة الثمينة (قوله وظاهر عبارة الاشارات الخ)
عبارته هذا لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته أن يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة

عرضيا منحصرا فى فرده اذ لا فرق بين النوع المنحصر فى فرد والعرضى المنحصر فيه فى هذا الحكم أى صحة
الصدور عن المختار فمثل زيد وعمرو داخل فى ذلك بأى اعتبار والعجب لعبد الحكيم اذ ينقل كلام بهمنيار
وكلام الشيخ أبى نصر ثم يطيل فى العيب على الشارح بما ظنه تحقيقا (قوله ويمكن التوفيق بين كلاميهم
الخ) أقول دفع لما عساه يقال قد علمنا ان القواعد لا تأبى ما ذكرت من وجه قول البعض وقول الرئيس
ولكن بقى ان بين الكلامين تدافعا قولهم الرأى الكلى لا تنبعث عنه ارادة جزئية وقولهم الرأى الكلى
قد تنبعث عنه ارادة جزئيـة فى الشمس مثلا فأجاب لا تدافع فانه يمكن التوفيق بان الكلى عندهم
له معنيان الاول المشهور المنطقى وهو ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه والثانى ما هو مشترك
فى الواقع بين الكثير وصحة الصدور عن الكلى مبنيـة على اعتباره بالمعنى الاول وليكن ذلك فى بعض
أصنافه كالمنحصر فى فرد وامتناع الصدور مبنى على اعتباره بالمعنى الثانى عموما فى جميع جزئياته فاندفع
التدافع لكن بقى عليهم نقض ما استدلوا به على النفس المنطبعة بانه يجوز ان يصدر عن النفس المجردة
الحركات الجزئيـة بسبب تصور جزئيات الحركة بحيث ينحصر فى افراد ولا حاجة الى آلة جسمانية
فلا تثبت النفس المنطبعة وأقول لا يرد عليهم ذلك فانهم لم يثبتوا النفس المنطبعة لخصوص التصور الفعلى
حتى يكون جزئيا حقيقيا فانك قد علمت ان هذا فى الفعلى لا يمكن مطلقا سواء فى الفلك والحيوان والانسان
بل انهم لما أثبتوا للفلك لذة بادراك كمالاته الفائضة عليه من مباديه بسبب حركاته وكان مجرد التصور ليس
بكاف فى اللذة بل لا بد فى اللذة من حصول الكمال للشئ وادراكه وكان حصول الشئ محققا للتشخص
الحقيقى فكان لا بد للفلك من ادراكه بعد الحصول والتشخص كالاحساس له وذلك كمال بدنى ناشئ من
الحركة الجسمانيـة فلا يكون ادراكه جزئيا بعد الحصول من حيث هو حاصل له الا بآلة جسمانية ثم
بادراك ذلك الكمال الجزئى يشتاق الى كمال آخر مثله فيتحرك الى طلبه بحركات جزئيـة ينشأ عنها
ما نشأ عن مثلها فكان من أعمال تلك القوة ان تحدث فى الفلك تصورات جزئية ينشأ عنها شوق جزئى
الى حركات جزئيـة لكمالات جزئية وذلك ظاهر وليس ما قال الشارح بقيد فى أعناقنا (قوله واعلم ان
مسئلة علم الواجب مما تحير فيه الافهام الخ) أقول قد يطلق العلم فى لسان أهله على معان منها مبدأ
الانكشاف أى ما هو المنشأ والعلة القريبة التى بها يكون الظهور والاشراق ومنها الحاضر عند المدرك
ومنها النسبة الكائنة بين العالم والمعلوم ومنها الصفة القائمة بالمدرك التى بها يكون الادراك وهذا
المعنى بحسب المفهوم أخص من المعنى الاول وقد اتفق الحكماء على ان علمه تعالى بذاته أو بغيره عين
ذاته كما قد برهنوا عليه ونقل عنهم فى السابق فأرادوا منه فيما اتفقوا عليه ما هو مبدأ الانكشاف أى
ليس مبدأ انكشاف الاشياء لذاته أمرا وراء ذاته من مباين أو قائم وهذا شئ يشترك فيه العلم مع بقية
الصفات ثم لما كان من لوازم العلم بالمباين أن يكون منه شئ عند العالم وذلك الشئ هو صورته الحاكية
عنه أو نفس ذاته حتى يستحكم الحضور والانكشاف وتحقق النسبة وكان الواجب تعالى واحدا
بالوحدة الحقيقيـة ومنزها أن يكون مقرحادث ومقدسا أن يتأخر علمه بشئ عن وجود ذاته لا سيما
وكثير من العوالم قد أتى عليه الزمان كانت مسئلة علم الواجب مما تحير فيه الافهام وتزل فيه الاقدام
فمن ثم يقتبس العذر لمن نزه بالكلام وان أخطأ المرام لما انه من قبيل رمى السهام فى حالك الظلام
فسبحان من حير الالباب فى جبروته وأخذ العقول بلاهوته (قوله ولذلك اختلف فيها المذاهب) أقول

ويمكن التوفيق بين
كلاميهم بان الكلى
عندهم له معنيان الاول
المشهور وهو ما لا يمنع
نفس تصوره من وقوع
الشركة فيه والثانى ما هو
مشترك بين كثيرين وصحة
الصدور مبنى على المعنى
الاول مع عدم الاشتراك
فى الواقع وامتناع الصدور
مبنى على المعنى الثانى
ولكن يبقى انه يمكن حينئذ
فى الفلك تصور جزئيات
الحركة بحيث ينحصر فى
فرد فلا تثبت النفس
المنطبعة واعلم أن مسئلة
علم الواجب مما تحير فيه
الافهام ولذلك اختلفت فيها
المذاهب فذهب البعض
الى أن علمه تعالى بذاته
عين ذاته وعلمه بغيره من
الممكنات عين المعلومات
وذهب البعض الى أن علمه
تعالى صور مجردة غير
قائمة بشئ وهى التى
شهرت بالمثل الافلاطونية
والبعض الى قيامها بذاته
تعالى وظاهر عبارة
الاشارات يشعر بذلك

متأخرة لا داخلة فى الذات مقومة لها وجاءت على ترتيب وكثرة اللوازم فى الذات مباينة أو غير مباينة وانثلم الوحدة والاول قد تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافيـة وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكنه لا تأثير لذلك فى وحدانيته تعالى انتهى وليس فيه اشعار بقيامه بذاته (قوله قد صرح الخ) ماذكره الشيخ بيان للعلم البسيط الذى ليس فيه قيام ولا ترتيب بل هو عين ذاته وكلامه فى الاشارات بيان للعلم التفصيلى وليس فى الشفاء نفيه وقد بيناه فى الرسالة قال الفارابى فى تعليقاته العقل البسيط هو أن يعقل المعقولات على ماهى عليه من مراتبها وعللها وأسبابها دفعة واحدة بلا انتقال فى المعقولات من بعضها الى بعض كالحال فى النفس بان يكتسب علم بعضها من بعض لانه تعقل كل شئ وتعقل أسبابه حاضرة معها فاذا قيل للاول عقل قيل على هذا المعنى البسيط انه تعقل الاشياء بعللها وأسبابها حاضرة معها من ذاته بان يكون صدورهذه الاشياء منه اذ له اليها اضافة المبدئية لا بان يكون فيه حتى تكون صورهذه الاشياء التى تعقلها متصورة فى ذاته وكأنها أجزاء ذاته بل يفيض عنها صورة معقولة وهو أولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة من عقليتـه والمثال فى ذلك ان تقرأ كتابا فتسئل عن علم مضمونه فيقال هل تعرف مافى الكتاب فتقول نعم اذ كنت تيقنت انك تعلمه وبمكنك تأديته على تفصيله والعقل البسيط هو المتصور بهذه الصورة (قوله من غير الخ) أى من غير أن يتكثر الواجب بسبب تلك الاشياء فى ذاته تعالى بان تكون تلك الاشياء أجزاء ذاته فيحصل بها التكثر فى ذاته فلا يكون واحدا من كل وجه (قوله أو يتصور الخ) أى تحصل صور تلك الاشياء فى ذاته تعالى فيكون قابلا لها (قوله بل تفيض عنه تلك الصورة معقولة) لانه سبب لكل ماسواه اما بلا واسطة أو بواسطة وانما قال معقولة اشارة الى ان فيضانها مقارن لتعقلها الا أنه متأخر عن تعقلها فيكون فيضانها من غير علم وهذه الصور هو العلم التفصيلى فاما ان كانت تلك الصورة قائمة بذاتها وهو مذهب أفلاطون أو حاصلة فى المدرك وهو مختار الشيخ أو فى غيره كما هو مذهب بعض الملطيين وشارح الاشارات قال الشيخ فى رسالة له فى علمه تعالى العلم انما هو حصول الصورة المعلومة وهو مثال لامر خارجى وذلك مطرد فى القديم والحادث وعلم البارى تعالى مقدم على المعلول الخارجى وصور المعلومات حاصلة له قبل وجودها ولا يجوز أن تكون تلك الصورة حاصلة عنده فى موضع آخر فانه يستلزم الدور أو التسلسل ولزم ان لا يكون على حاله ولا أجزاء لذاته لانه يؤدى الى تكثر ذاته ولم يكن صورا معلقة أفلاطونية لما أبطلناه ولم يكن من الموجودات الخارجية اذ العلم لا يكون الا صورة فلم يبق من الاحتمالات الا أن يكون فى صقع الربوبية وجزم به الشيخ فى الشفاء بعد الترديد لابطال الاحتمالات الاخر فقال وان جعلت هـذه المعقولات أجزاء ذاته عرض الكثرة والا جعلتها لواحق ذاته عرض أن لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقة ممكن الوجود وان جعلتها أمورا مفارقة لكل ذات عرضت المثل الافلاطونية وان جعلتها موجودة فى عقل ما عرض ماذكرنا قبل هذا من المحال فبقى ان تجهد جهدك فى التخلص من هذه الشبهة وتحفظ ان لا تكثر فى ذاته ولا تبال فى أن يكون ذاته تعالى مع اضافة ممكن الوجود فانها من حيث هى علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاته وتعلم أن العالم الربوبى عظيم وتفصيل ما اختاره الشيخ فى العلم التفصيلى ماذكره بهمنيار فى التحصيل انه تعالى اذا كان يعقل ذاته فيعقل لوازم ذاته والا ليس تعقل ذاته بالتمام واللوازم التى هى معقولاته وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف به أو ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته بعينه كونه مبدأ اللوازمه أى معقولاته بل ما يصدر عنه بعد وجوده تاما وانما يمتنع أن يكون ذاته محلا لاعراض تنفعل عنها أو يستكمل بها أو يتصف بها بل كماله فى انه بحيث تصدر عنـه هذه اللوازم لا فى ان توجد له فاذا وصف بانه يعقل هـذه الامور فانما توصف به لانها تصدر عنه لا لانه محلها ولوازم ذاته هى صور معقولاته الا ان تلك

لكن قد صرح فى الشفاء بنفيه حيث قال هو تعالى يعقل الاشياء دفعة من غير أن يتكثر بها صورها فى جوهره تعـالى أو يتصور حقيقة ذاته تعالى بصورها بل يفيض عنها صورها معقولة

لاجل ان هذه المسئلة أى مسئلة علم البارى بمعنى الحاضر عند المدرك مما يجل خطبه وتستعصى على

الصور تصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك الصورة لكونها مجردة عن المادة تفيض عنه وهى معقولة
فنفس وجودها عنه معقوليتها فمعقولاتها اذا فعلية لا انفعالية (قوله وهو أولى بان يكون الخ) أى التعقل
البسيط أولى بان يكون تعقلا من تلك الصورة الفائضة من عقليته أى من كونه تعقلا فان العلم التفصيلى
من ذلك التعقل البسيط كالعلم الحاصل حال السؤال عن مسئلة وليس هذا علما بالقوة على ما يسبق الى
الاوهام بل هو علم بالفعل بجميع الاشياء منطو عليه كانطواء النواة بأعلى الشجرة وانما قال من عقليته

الاذهان ذلوله وصعبه قد اختلفت الآراء والمذاهب وكانت محط الرحال كل ذاهب فذهب البعض من
الحكماء الى أن علمه بذاته عين ذاته وهى كلمة اتفاق بينهم اذ ليس يحضر المدرك من ذاته سوى ذاته ومحل
الخلاف قوله وبغيره من الممكنات عين المعلومات أى ليس يحضر عند ذات البارى من المعلومات سوى
ذواتها الخارجية وهذا لا نعلم له قائلا من الحكماء الا من قال ان الامتداد الزمانى بجميعه موجود عن
البارى أزلا وأبدا والممكنات باسرها حتى حوادثها اليومية رسوم عليه فهى بذواتها موجودة أزلا
وأبدا لا انصرام فيها ولا انقضاء ولا حدوث ولا عدم وانما ذلك عما يتراءى لغير حديد البصر اذ ليس من
الحكماء من يقول بانه لا يعلم الاشياء الا بعد وجودها بل ذلك مذهب كلامى بل أشعرى فى رأى بعضهم
تقدم تشنيع الشارح عليه وذهب البعض من الحكماء أيضا الى أن علمه تعالى بغيره صور مجردة عن المواد
غير قائمة بشئ من الذوات حاكية عن الموجودات الخارجية بجميع اطوارها بل هى هى انما تمتاز
الخارجيات عنها بنيل اشراق الوجود أى الظهور عليها وهى التى اشتهرت بالمثل الافلاطونية وينسب
هذا المذهب الى افلاطون قال بان بين العالم المحسوس أى الخارجى والعالم المعقول عالما آخر يسمى عالم
المثال ليس فى تجرد المجردات ولا فى مقارنة الماديات وكل كلى وكل جزئى من الخارجيات فله صورة
تحاكيه من ذلك العالم بحيث يصح ان يقال بأنه هو كان الشئ واحد وعوالمه مختلفة ولا نطيل فى بيان
ما قاله فهذه الصور الكائنة فى ذلك العالم هى الحاضرة عند البارى تعالى أزلا وأبدا لا يعتريها التغير
والتبدل بحال فعلمه بها حضورى وهى من الخارجيات بمنزلة المعقول من الماهيات منها فتنكشف
الخارجيات بانكشاف هذه الصور لهذا كانت علما وهذا الذى اشتهر من ان المثل الافلاطونية هى
الصور المثالية خلاف ما هو التحقيق من مذهبه اذ قد حقق من رأيه فيها انه يريد ان لكل نوع من أنواع
العالم المحسوس وما يتعلق به سواء كان فلكيا أو عنصريا بسيطا أو مركبا جوهرا مجردا من عالم
المعقولات يدبر أمره بفيضان ما يستعد ذلك النوع لفيضانه من الكمالات وهذه هى المعبر عنها فى لسان
الشرع بالملائكة كما ورد ملك الجبال قال وملك البحار فعل وما يشبه ذلك فى الاحاديث كثير ومع الاعتراف
بكون هذا الجوهر المدبر جزئيا يقول بأنه ذلك النوع لانه الظاهر فى جميع أشخاصه القائم بوجودها
وحفظها وتسمى هذه الجواهر فى لسانهم بارباب الانواع والمثل الافلاطونية وذهب البعض من الحكماء
كارسطو ومن نحا نحوه الى ان علمه تعالى بغيره صور مجردة لكن ليست قائمة بذاتها بل ذهب الى قيامها بذاته
تعالى وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك حيث قال فى نمط التجريد الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان
تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد من السماء صورة السماء وقد يجوز ان تسبق الصورة
أولا الى العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلا ثم نجعله موجودا ويجب أن يكون
ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثانى اهـ وانما كان هذا ظاهرها لانه يمكن تأويلها بان
النحو الثانى هو سبق العلم على الوجود وان كان لا على وجه حصول الصورة ويشعر بذلك الظاهر
أيضا صريح عبارته فى رسالة له فى العلم حيث قال العلم انما هو حصول الصورة المعلومة وهو مثال لامر
خارجى وذلك مطرد فى القديم والحادث وعلم البارى تعالى مقدم على المعلول الخارجى وصور المعلومات
حاصلة له قبل وجودها ولا يجوز ان تكون تلك الصورة حاصلة عنده فى موضع آخر فانه يستلزم الدور

وهو أولى بأن يكون عقلا
من تلك الصورة الفائضة
من عقليته بذاته

ولم يقل منه لان الصور انما تفيض منه من حيث كونه عقلا لا من حيث انه نفس الواجب تعالى (قوله ولانه يعقل ذاته الخ) دليل لقوله فيعقل من ذاته كل شئ قدم عليه للاهتمام بشأنه والجملة المعللة معطوفة على قوله هو يعقل الاشياء دفعة (قوله وانه مبدأ لكل شئ) بلا واسطة أو بواسطة والعلم بالعلة يستلزم

أو التسلسل ولزم ان لا يكون علما له ولا جزأ لذاته فانه يؤدى الى تكثر ذاته ولم يكن صورا معلقة افلاطونية لما أبطلناه ولم يكن من الموجودات الخارجية اذ العلم لا يكون الا صورة فلم يبق من الاحتمالات الا أن يكون فى صقع الربوبية اه ويشعر بذلك أيضا عبارة الشفاء بعد ترديده لابطال الاحتمالات حيث قال وان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض الكثرة وان جعلتها لواحق ذاته عرض ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقة ممكن الوجود وان جعلتها أمورا مفارقة لكل ذات عرضت المثل الافلاطونية وان جعلتها موجودة فى عقل ما عرض ما ذكرنا قبل هذا من المحال فبقى ان تجهد جهدك فى التخلص من هذه الشبهة وتحفظ ان لا تكثر فى ذاته ولا تبال حينئذ ان يكون ذاته تعالى مع اضافة ممكن الوجود فانها من حيث هى علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاته وتعلم ان العالم الربوبى عالم عظيم اه وما تشعر به هذه العبارات هو ما يعلمه القوم مذهبا للشيخ الرئيس فى هذه المسئلة لكن قد صرح فى الشفاء بنفيه حيث قال هو أى البارى تعالى يعقل الاشياء دفعة من غير ترتيب فيما بينها بالتقدم والتأخر الذاتى أو الزمانى من غير ان تتكثر بها أى بتلك الدفعة صورها أى صور تلك الاشياء فى جوهره تعالى أى بحيث تكون تلك الصور قد أخذ بكثرتها كل منها شيأ من ذات البارى تعالى لما يلزم ذلك من الكثرة فى ذاته بعروض الانقسام حينئذ أو تتصور حقيقة ذات البارى تعالى بصور تلك الاشياء بأن تكون حقيقة البارى تامة مع كل صورة لما يلزم عليه من مقارنة الممكن المستلزم للامكان بل الصور فائضة عنه خارجية أو عقلية خارجة عنه غايته تقتضى عن ذاته معقولة له ليس تتأخر عقليته لها عن فيضها وهو أى البارى تعالى أولى بأن يكون عقلا أى علما بالمعنى المذكور من تلك الصور الفائضة عنه بسبب عقليته ثم برهن على ما ادعاه فى هذه المقالة بقوله لانه يعقل ذاته بذاته فذاته حاضرة عنده بدون الواسطة وانه أى والحال ان البارى تعالى مبدأ لكل شئ فيتعقل من ذاته كل شئ لما أن العلم التام بالعلة التامة يستوجب العلم بالمعلول والا لم يكن العلم بالعلة تاما لحضور ذاته لذاته كاف عن حضور المعقولات عند ذاته أو هو هو فلا يحتاج الى تصور ذاته بشئ من الصور وحاصل هذا القول ان البارى تعالى لما كان عاقلا لذاته بذاته وذاته علة تامة لجميع معلولاته وجب ان يكون عقله للكل من ذاته لذاته بدون احتياج الى شئ وراء ذاته وهذا على ان قوله لان الخ بدون واو وعلى نسخة الواو يكون قوله لان علة مقدمة على معلولها معلولها قوله فيتعقل من ذاته كل شئ والمعنى بحاله الا انه على هذه النسخة الاخيرة يكون استئنافا لدفع ما يتوهم من السالف وبالجملة فعلم الاول تعالى بذاته وبغيره لا بكثرة فى ذاته ولا فى صفاته وقد نقل الصدر الشيرازى عن الشيخ مثل هذه العبارة وقال فان عقل الاول ومعقوليته عبارة عن تجرده عن المادة وهو أمر سلبى فقد تضارب قول الشيخ فى هذه المسئلة (قوله وكلام شارح الاشارات الخ) أقول قد يبدو لظاهر النظر فى قول الشفاء المذكور آنفا ان علم الواجب تعالى بالصادرات عنه هو عينها فى أول الصادرات وصورها الحاضرة عند الصادر الاول فى غيره أو عينها فى الكل لكن الثانى غير محتمل من قول الشيخ فان الشيخ ينزه البارى ان يجهل الحوادث قبل وجودها فلم يبق مما ينبئ عنه ظاهر القول الا ما كان من الاحتمال الاول ولزوم الصادر الاول لذاته يدفع ما يرد عليه من مثل هذا الذى أورد على الثانى وان كان لنا فيه كلام يأتى وكلام شارح الاشارات المحقق الطوسى فى شرح الاشارات فى مقام شنع فيه على الشيخ على خلاف ما التزمه يحوم حول ظاهر كلام الشفاء فى هذا الموضع على الاحتمال الاول فانه أى شارح الاشارات قال فى شرح الاشارات كما لا يحتاج العاقل فى ادراك ذاته لذاته أى فى أن تدرك ذاته ذاته الى

ولانه يعقل ذاته وانه مبدأ لكل شئ فيتعقل من ذاته كل شئ وكلام شارح الاشارات فى شرح الاشارات وغيره يحوم حول ظاهر كلام الشفاء فى هذا الموضع فانه قال

كما لا يحتاج العاقل فى ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التى هو بها هو ولا يحتاج ايضا فى ادراك
ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التى هو بها هو واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت شيأ بصورة تتصور بها أو تستحضر بها فهو صادر عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشئ بها كذلك تعقلها أيضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك أو بتلك الصور فقط أو على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط فى تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا فى حصول تلك الصورة لك الذى هو شرط فى تعقلك اياها ان حصلت تلك الصورة لك بوجه الحلول فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك

العلم بالمعلول فيعلم من ذاته كل شئ (قوله كما لا يحتاج العاقل الخ) فان العلم ليس الا حضور المجرد عند المجرد فاذا كانت ذات العاقل مجردة عن المادة وهى لا تغيب عن نفسه فلا حاجة الى صورة أخرى منتزعة منه (قوله لا يحتاج أيضا الخ) لانه اذا كانت الصورة المجردة التى هو بها حاضرة عنده لا يحتاج الى حضور صورة أخرى مساوية له (قوله من غيرك) وهو المبادى العالية (قوله اعتباراتك) وهى ملاحظاتك لذاتك ولتلك الصورة امامنفردة أو على سبيل التركيب بينهما (قوله بحال العاقل) وهو الواجب تعالى (قوله ان كونك محلا الخ) فيكون القيام بالعاقل شرطا فى التعقل فلا يكون الصادر معقولا للفاعل لعدم القيام به (قوله فى كونه حصولا لغيره) وان كان بين الحصولين فرق بوجوه أخر
ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله فى كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله فاذا المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه

صورة غير صورة ذاته أى غير هويته ذاته الخارجية التى هو بها هو بل ذاته كافية فى علمه بذاته فان صورة غير ذاته ان كانت مباينة لذاته فكيف تكون مرآة لها وان كانت وجها من وجوه ذاته فذاتها أقرب لذاتها من وجهها فهى أحق ان تكون ادرا كا لذاتها كذلك لا يحتاج أيضا فى ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التى هو بها هو وذلك لان الصادر عن الذات للذات وجه من وجوه الذات فان صدر كان كأن الذات قد حضرت عند ذاتها بوجه القيد بعد حضورها الا به وحضور الذات عند الذات كاف فى علمها بذاتها على أى نحو من انحائها فان تمثلت بعد تمثل الصادر لديها بصدوره بتمثال آخر فذلك حضور آخر سوى حضور الصدور ولا يحتاج الاول الى الثانى فى كونه حضورا عند الذات فالعلم بالصادر سوى الصادر فمن ثم صح التشبيه بين موضوعى العلم بالذات والعلم بالصادر أى لان الثانى من قبيل الاول واعتبر من نفسك بوجدانك انك اذا تعقلت شيأ كالانسان بصورة تتصوره بها كحده الحيوان الناطق أو تستحضره بها عند الذهول عنه فهى أى تلك الصورة صادرة عن نفسك فائضة عنك لك لكن لست المؤثر المفيض بانفرادك مطلقا بل وان كنت منفردا فى ذلك عن مساعدة الجسم وتابعه فلست منفردا عن مباديك العالية بل ان نسب اليك الاصدار ظاهرا فذلك بتأثير ما من غيرك وهو مبدؤك الاول الواجب الوجود كما سبق انه التحقيق ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة الصادرة عنك بغيرها بل كما كانت تلك الصورة وجها من وجوه ذلك المتصور فتعقل ذلك الشئ المتصور بها كذلك تعقلها أيضا بذاتها لما انها من اضافات ذاتك الحاضرة عندك بها فتعقلها حضور ذاتك بوجه تلك الصورة عند ذاتها فتعقل الانسان والحيوان الناطق بتلك الصورة الواحدة وهى الحيوان الناطق من غير أن تتضاعف الصور فيك بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك فقط فتعتبرها من حيث هى مبدأ انكشاف الانسان بصورة حده ومبدأ انكشاف الحد بنفسه فقط والمتعلقة بتلك الصورة فقط لكونها علما للانسان وعلما لذاتها أو الاعتبارات على سبيل التركيب من الاعتبارات المتعلقة بالذات والمتعلقة بتلك الصورة واذا كان هذا حالك مع ما يصدر عنك مع انه بمشاركة غيرك واضافته اليك ليست بالحقيقة فما ظنك بحالة العاقل مع ما يصدر عنه بذاته لذاته والاضافة اليه على وجه الحقيقة من غير مدخلية غيره فيه فلا محالة كان أحق بالصادر أن يكون وجها من وجوهه فيدرك بحضوره مع ذاته بدون شئ آخر يعود منه على مصدر هو المدرك (قوله ولا تظنن الخ) أقول قد يكون من ظنك ان هذا التقريب بالاعتبار الوجدانى غير تام وذلك لان صورة الحيوان الناطق انما كانت كافية فى انكشافها لذاتك لا انك محل لها فكانت من صفات الذات وحضور الذات المتصفة عند نفسها كاف فى تعقلها وأوصافها وليس كل صادر عن العاقل حالا فيه فليس يلزم ان كل صادر عن العاقل فصورته التى بها هو كافية فى تعقل المصدر له لفقد شرط التعقل وهو الحلول حين ما لم يكن حالا فهذا ظن بين الفساد فان المفهوم من العلم ليس الا الحاضر عند

(قوله فهو عاقل اياها الخ) لما عرفت من ان العلم البسيط ليس الا حصول المعنى المجرد للذات المجردة وحضوره اياها من غير اشتراط أخذ صورة أخرى وقيامها به (قوله الا فى اعتبار المعتبرين) يعنى ان التغاير بينهما انما هو فى اعتبار المعتبرين لا فى ذاته تعالى فالتغاير الاعتبارى واسطة فى الفهم والتفهيم وليس واسطة فى الثبوت حتى يلزم ان لا يكون ذاته تعالى عاقلا بذاته مع قطع النظر عن التغاير الاعتبارى وان لا يكون عالما بالتغاير الاعتبارى (قوله من غير تغاير) لا بالذات ولا بالاعتبار (قوله يقتضى كون أحدهما الخ) أى كون المعلول الاول مباينا للاول أى لذاته تعالى وكون الثانى أعنى العقل الاول متقررا وحاصلا فيه (قوله فى العلتين) أى وجود الاول وتعقله للمعلول الاول (قوله بكونه فى المعلولين)

المدرك وهذا لم يؤخذ فى تحصيله حلول ولا عدمه بل لا يصح فانك قد تدرك ذاتك بحضور نفس ذاتك مع عدم امكان الحلول وقد تدرك بالحلول فى غير ذاتك فليس يجوز ان يقال ان الحلول شرط فى التعقل بل يجب أن يقال انه لما كان الواجب فى العلم حضور المعقول لدى العاقل وجب ان يكون هذا الواجب على أى انحائه و ربما لا يمكن حضور الذات عند الذات لمانع فتحضر الصورة فلا بد ان تكون حالة فى العاقل وقد يمكن حضور ذات المعقول عند العاقل فذلك أتم وأجلى فكونك محلا للصورة انما هو شرط فى الحصول الذى هو اللازم فى العلم على الوجه الاول فان كان الحصول بوسيلة أخرى سوى الحلول حصل التعقل أيضا بدون الحلول لما ان المدار فى العلم حصول المعقول من أى طريق أتى فان ذهب وهمك الى ان لا سبيل الى الحضور فيما وراء الذات الا سبيل الحلول لما انه أتم النسب للاتصال بعد الاتحاد فتفطن واعلم ان مدار أمر الحضور عند الغير انما هو تحقق نسبة الاتصال بينهما ومعلوم ان نسبة الشئ لفاعله ليست بادنى من نسبته لقابله بل النسبة للفاعل أرقى وأعلى فى مقام الاتصال فان الشئ قد يكون لفاعله بالاقتضاء كما فى الفاعل التام بل فى جميع الفاعلين والناقصات متممات لنفس الشئ لا للنفس فاعله بخلاف نسبته الى القابل فانها الامكان دائما فالنسبة الى الفاعل نسبة هى أتم النسب بل المحقق يعلم ان تعقل الصورة انما كان لما للعقل فيها من الفعل ولو انه كان قبولا محضا لم يفد تعقلا فلتفهم فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له حاضرة عنده من غير ان تحل فيه فهو عاقل لها من غير ان تكون حالة فيه (قوله قد علمت ان الاول عاقل لذاته الخ) أقول قد علمت بما بين فى محله ان الواجب عاقل لذاته لحضور ذاته المجردة عند ذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته فى الوجود الخارجى فان العلم بالذات عين العالم والمعلوم بدون مغايرة فى الخارج كما أشرنا اليه فيما سبق بل ولا تغاير فى الوجود العلمى أيضا الا بالاعتبار البحت الاختراعى الذى لا منشأ له فى نفس الامر وقد ذكر ذلك الشيخ فى الشفاء حيث قال ذاته تعالى عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك أشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل و بما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته معقول فهو معقول لذاته و بما يعتبر له ان ذاته لها هوية مجردة عاقل ذاته فان المعقول هو الذى ماهيته المجردة لشئ والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشئ وليس من شرط هذا الشئ أن يكون هو أو آخر بل شئ مطلقا والشئ مطلقا أعم من أن يكون هو أو غيره فالاول باعتبارك انه ماهية مجردة لشئ هو عقل وباعتبارك أن له ماهية مجردة لشئ هو عاقل وباعتبارك أن الماهية المجردة لشئ هو معقول الى أن قال فقد فهمت أن نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب كونه اثنين فى الذات ولا اثنين فى الاعتبار أيضا فانه ليس تحصيل الامرين أن كونه عاقلا وكونه معقولا الا اعتبار أن ماهية مجردة لذاته وان ماهية مجردة ذاتها له وههنا تقديم وتأخير فى المثال والغرض المحصل واحد انتهى فقد علمت أن لا تغاير بين ذاته وعقله لذاته بوجه و برهنت فى مقامه أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فحكمت أن عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين أعنى ذاته التى هى علة للمعلول الاول وعقله لذاته الذى هو علة لعقله للمعلول الاول شيئا واحدا فى الوجود لما سبق فاحكم بكون المعلولين أعنى العقل الاول الذى هو معلول الذات وعقل

فهو عاقل اياها من غير ان تكون هى حالة فيه واذ قد تقدم هذا فأقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته فى الوجود الا فى اعتبار المعتبرين وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين أعنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين أيضا أعنى المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون أحدهما مباينا للاول والآخر والثانى متقررا فيه تعالى وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك فاذا وجود المعلول الاول هو نفس عقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستفاضة مستأنفة تحل فى ذات الاول تعالى عن

أى وجود المعلول الاول وتعقل الاول اياه (قوله وهى تعقل الاول الواجب) لانها جواهر مجردة وذاته تعالى فى غاية التجرد فتحقق المقتضى للعلم مع عدم المانع (قوله كانت جميع الخ) لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول (قوله وكذلك الوجود على ماهو عليه) أى يعقل كل ماهو فى سلسلة الوجود على ماهو عليه من الترتيب الوجودى لان الترتيب الوجودى على نحو الترتيب العلمى (قوله فاذا لا يعزب الخ) أى اذا كانت الجواهر العقلية ومافيها من الصور الكلية والجزئية معقولة له تعالى وكذلك كل ماهو موجود فى الاعيان من ذى الصورة معقولا له تعالى لا يعزب عن علمه شئ من غير ارتسام فيه بل علما حضوريا كالصفحة عند الناظر قال الفارابى فى تعليقاته البارى تعالى يعرف ذاته و يعرف لوازم ذاته و يعلم الموجودات عنها وانه مبدأ و يعرف ماعداها ومابعدها ومابعدها الى مالا يتناهى فاذا يعرف الاشياء الجزئية من جهة كلية فانه يعرف اسبابها وأسباب أسبابها الى أن يتأدى الى ذاته تعالى فيعرف كلا من ذاته لامن خارج فيكون لغيره تأثير فيه (قوله هذا الكلام اقناعى الخ) مقصوده مجرد التصوير ودفع

الواجب اياه الذى هو معلول العقل الاول لذاته شيأ واحدا من غير تغاير بين هذين المعلولين يقتضى أن يكون أحدهما وهو المعلول الاول مباينا للواجب غير متقرر فيه والثانى أى تعقله للمعلول الاول متقررا فيه غير مباين له وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتباريا محضا ليس فيه شائبة الاستناد لواقع فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك اذ العلة الواحدة انما يصدر عنها معلول واحد واثنينية المعلول بوجه فرع عن اثنينية العلة واذ لا اثنينية بين العلتين فلا اثنينية بين المعلولين فاذن وجود المعلول الاول وذاته هو نفس عقل الاول اياه لانتفاء التغاير بينهما لانتفاء التغاير بين علتيهما فقد كان عقل الواجب لمعلوله بدون احتياج الى صورة مستأنفة متقررة فى ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا وليس لك أن تتوهم أن هذا يعارض الحكم بأن العلم بما سوى الذات انما هو بحصول صورة المعلوم فى ذات العالم فلا بد من حصول صورة من العقل فى ذات الاول حتى يعقله لما قد مهدناه فى المقدمة انه ليس كل عقل يحتاج الى حلول الصورة فى العاقل بل ذلك فى غير عقل الفاعل للصادر (قوله ثم لما كانت الجواهر الخ) أقول قد أثبت أن عقل الاول لمعلوله الاول عين المعلول بهويته الخارجية ويريد الآن أن يثبت أن علم الحق الاول بجميع ذرات الوجود المعلولة له على وجه لا يتقرر شئ من صورها فى ذاته تعالى وحاصله أن الجواهر العقلية التى منها المعلول الاول انما تعقل ماليس بمعلول لها بصورة تحلها من ذلك الذى ليس بمعلول وقد تحقق فى محله أن الجواهر العقلية تعقل الاول الواجب باشراق الواجب عليها وقد سمعت مرارا أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكل ذرة من ذرات الوجود فهى معلولة للحق الاول تعالى فلما تعقل المعلول الاول الواجب الاول وجب أن يتعقل جميع معلولات الواجب الاول وحيث انه تعقل لما ليس بمعلول فليكن بحصول الصور فى ذات العقل الاول فصور جميع الموجودات مما كان ومايكون حاصلة فى ذات العقل الاول والحق الاول يعقل العقل الاول بعقل هو عين العقل الاول فليعقل جميع ذرات الوجود بتلك الصور الحالة فى العقل الاول لما انها حاضرة فى العقل الذى هو حاضر عند الاول بذاته بدون احتياج الى حضور آخر ولا صور لتلك الصور فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة بدون لزوم محال وبما قررناه تبين لك أن المقدمة التى قدمها المحقق نافعة فى دليله بل عليها مداره واندفع ماشوش به الحواشى ثم ان على هذا المحقق كلاما من وجوه كثيرة منها أن علم الاول يجب أن يتقدم بالذات على معلولاته والا كانت صادرة عن الذات مع الشعور لا بالشعور وهذا ينافى ماتقرر فى مداركهم من أن نظام الوجود انما هو ناشئ من علمه تعالى ومتسبب عنه وان علم الواجب يجب أن يكون فعليا بحيث يكون مبدأ لتقرر الحقائق فى الخارج وتحقيق هذا المحقق قاض بأن وجود الحقائق هو العلم لا مسببه ومنها غير ذلك مما لا نطيل بذكره ومنها بعض ماسيذكره الشارح (قوله قلت هذا الكلام اقناعى الخ) أقول أى ان كلام شارح

ذلك علوا كبيرا * ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ماليس بمعلولات لها بحصول الصور فيها وهى تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ماهى عليه فى الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يتعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعتبار تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ماهو عليه فاذا لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال قلت هذا الكلام اقناعى من وجوه الاول ان ماذكره من أنه كما لا يحتاج العاقل فى ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج أيضا فى ادراك ماصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير بين وما ذكره من الاعتبارات من نفسك لا يفى ببيانه ولا بالتأنيس به فان الصور العقلية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته والذات مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه غير

الاستبعاد وتطبيقه على قواعد الفلاسفة من أنه لا يكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا وان الواجب
تعالى واجب من جميع جهاته وان العلم عبارة عن الصورة المجردة الحاصلة عند المدرك وانه لا تكثر في
صفاته الحقيقية الى غير ذلك وليس مقصوده الاثبات حتى يرد عليه المنوع المذكورة (قوله وليس
المعلول الاول الخ) لا يخفى ان المعلول الاول ذات مجردة حاضرة عنده لكن ليس قائما به فمآل هذا المنع

الاشارات اقناعي أي خطابي غير برهاني والمقام مقام البرهان فلا تفيد فيه الخطابة وبيان أنه غير
مبرهن من وجوه الاول اما ما ذكره من عدم احتياج الفاعل العاقل في عقله للصادر عنه الى سوى ما به
الصادر فهو قول بغير دليل فكان الواجب أن يستدل عليه حتى ينظر في دليله وليس من الجائز اهماله
عن البيان مع أنه مقدمة البرهان وأما ما أوضحه به من الاعتبار بالنفس فتمثيل للايضاح لا يفي بالبيان
البرهاني بل ولا يستأنس به للفارق بين المثال والممثل له فان الصور العقلية الصادرة عن نفوسنا من
صفات نفوسنا فحضور نفوسنا عند نفوسنا يستلزم حضور الصور العقلية عندها لاستلزام حضور
الموصوف حضور الصفة بخلاف العقل الاول مع الواجب فانه مباين له بالذات فحضور البارى عند ذاته
لا يستلزم حضور العقل الاول عند ذات البارى تعالى فان حضور أحد المتباينين عند شئ لا يستلزم
حضور الآخر عنده فلا يستلزم ادراك البارى لذاته ادراكه للعقل الاول فقول الشارح حتى يكون
حضوره مستلزما الخ صريح في أنه مانع لكون العقل الاول حاضرا عند ذات الواجب بذاته أي بل لا بد في
حضوره عندها من شئ آخر كصورته فلا تغفل هذا ما قال الشارح وأقول أنت تعلم أن هذا هو الظن
الذى نفاه المحقق بقوله ولا تظن فكان من الواجب على الشارح أن يكتفى بالايراد الثالث عن هذا الايراد
حتى تنظر ماذا يكون وأما منع الشارح لكون العقل الاول حاضرا عند البارى بذاته فمكابرة في البديهى
اذ البداهة قاضية بان الفاعل لا يؤثر في الغائب عنه اذ لا بد من تحقق العلاقة بين المؤثر والاثر وكيف
يقال انه صادر عنه وناشئ وآت منه مع انه غائب عن ذاته منقطع الصلة عنها ان هذا الابهت فليس
الحضور لعلاقة الوصفية فقط بل من موجبات الحضور علاقة التأثير (قوله الثانى أن تعقل الخ) أقول
لا يكون الشئ أولى من نظيره في حكم الا لو كان موجب الحكم ومداره في ذلك الشئ أقوى وأولى منه في
نظيره فيقال اذا ثبت الحكم في ذلك النظير لاجل هذا المدار فاولى أن يثبت في ذلك الشئ لاجل هذا المدار
بعينه اذا علمت هذا علمت أنه يرد على المحقق فيما ذكره من أن تعقل البارى للمعلول الاول بدون صورة
سوى هوية المعلول الاول أولى بالوقوع والتحقق من تعقلنا للصورة الحاصلة فينا بدون تجدد صورة لتلك
الصورة لما أن الصدور في الاول بلا مشاركة والثانى بالمشاركة منع ظاهر فان مدار التعقل ليس هو
الصدور فتعقل النفس الصورة بنفسها بدون احتياج الى صورة أخرى ليس لعلاقة الصدور
حتى يقال اذا تعقلت النفس الصورة بنفسها لهذه العلاقة مع أن الصدور بالمشاركة فليكن تعقل
الواجب للمعلول الاول بدون احتياج الى صورة سواه أولى لما أن العلاقة وهى الصدور هنالك أقوى
لمكان الاستقلال وعدم المشاركة بل مدار التعقل هو الحلول فقط أو هو مع الصدور فتعقل النفس
بعلاقة الحلول أو بعلاقة الصدور مع الحلول ولا حلول للمعلول الاول في ذات الواجب تعالى فقد
فقد فيه تمام المدار أو جزؤه فلا يقع التعقل نعم لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الامور
المباينة لها كحركات الجسم غير الحالة فيها بدون الاحتياج الى الصورة أى صورة ذلك الصادر لسهل
علينا الجزم بأن الحلول ليس بمدار للتعقل ولا جزء المدار وانفراد الصدور بالمدارية فكان الاتيان بحكم
النفس مقربا لهذا المدعى وليس الامر كذلك أى ليست النفس عالمة ببعض المباينات بدون صورة
فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة عنا المباينة لنا الى الصورة كما يشهد به الوجدان فانا نحس الصادر
عنا بحواسنا التى لا تدرك الاصور ا ثم تذهب الى الحس المشترك والخيال وسائر القوى ونحن نقول منع

غائبة عنها وليس المعلول
الاول من صفات الواجب
حتى يكون حضوره
مستلزما لحضوره
وادراكه مستلزما
لادراكه الثانى أن
تعقل الصورة بنفسها
من غير احتياج الى صورة
أخرى

الى

ليس لعلاقة الصدور حتى يقال اذا تعقلت النفس صورة بنفسها مع انها صادرة عنها بمشاركة غيرها فبالاولى أن لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لانه من غير مداخلة غيره فيه الى غيره بل تعقل الصورة بعلاقة الحلول أو بالصدور مع الحلول ولا . حلول للمعلول الاول في الواجب تعالى عن ذلك نعم لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير الحالة فيها بدون الاحتياج الى الصورة لكان مقربا لهذا المدعى وليس الامر كذلك فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة عنا المباينة لنا الى الصورة كما يشهد بها الوجدان الثالث ان قوله ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصور شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها ضعيف لانه يجوز أن يكون شرط التعقل أحد الامرين من كونه ذات العاقل أو وصفا له الرابع ان قوله فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل غير ظاهر بل يكاد يكون مصادرة الخامس أن قوله ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله ان أراد به ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن و بالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل آكد وأوثق فلا يكون دون حصوله للقابل فمسلم لكن لا يظهر ان الحصول على أى وجه كان يكفي في حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول أعني الحصول للقابل في بعض الموجودات وان كان أضعف من الحصول للفاعل في معنى الوجوب والامكان شرط التعقل كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد وحصوله للفاعل وان كان أقوى من الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف به وان أراد أن حصوله للفاعل في كونه علما ليس دون حصوله للقابل في ذلك فممتنع

الى ان القيام شرط في الادراك (قوله ليس لعلاقة الصدور) ذكر الصدور بالمشاركة و بعدم المشاركة لاجل اثبات ان الحصول بلا مشاركة الغير أقوى من الحصول بالمشاركة والعلم انما هو حصول المجرد للمجرد سواء كان حاصلا فيه أولا فهذا المنع أيضا راجع الى منع كون العلم مطلق الحصول لغيره بجواز اعتبار القيام فيه (قوله فانا نحتاج الخ) الاحتياج فيها الى الصورة بواسطة غيبوبتها عن النفس بعد الصدور ولو كانت حاضرة لما احتيج الى حضورها بتوسط الصورة (قوله الرابع) لا خفاء في ان قوله حصلت الخ متفرع على ان الحلول ليس شرطا في العلم بل مطلق الحصول كاف فان تم تم والا فلا فبعد المنع الثالث لا وجه لهذا المنع (قوله الخامس الخ) لا يخفى أن قوله ومعلوم الخ من تتمة قوله فان حصلت مبني

الشارح هذا بمنزلة منع الشئ بعد تسليمه فانه يسلم أن العلم هو الحاضر عند المدرك والكلام فيه فالمدار الحضور لا الحلول ولا الصدور وذكر الصدور لكونه علاقة للحضور الذى هو علاقة التعقل لا لانه علاقة التعقل ومداره والمعلول الاول حاضر عند الاول فمنع كونه علما منع لكون الحاضر عند المدرك علما فان كان ثم نزاع فليكن في أصل مفهوم العلم وليس هذا محله وقوله نعم لو كانت الخ شرطية صحيحة مقدمها واقع فتاليها لازم وذلك لانا قد نعلم حركاتنا وسكناتنا بدون صور تحل في ذواتنا فان الاكمه الاصم فاقد الذوق واللمس والشم انما يتحرك عن ارادة صادرة عن تعقل وليس لنا فعل مباين لنفوسنا سوى حركاتنا وسكناتنا غاية الامر انا ندركها بادراك آخر بعد الصدور عنا بحواسنا وبعد الغيبوبة عنا قد يكون ذلك وتارة لا يكون وأيضا الصور الادراكية في الآلات الجسمانية مباينة للنفس لا محالة ولا تحتاج النفس في ادراكها الى سواها على ما قالوا وبينوه فعلم النفس بالصادر المباين لم يحتج الى صورة سوى ما به المباين هو كما يشهد به الوجدان (قوله الثالث ان قوله ولا تظنن الخ) أقول أى مما يرد على قول المحقق ولا تظنن ان كونك محلا للصورة شرط في تعقلك اياها الى آخر ما قاله الشارح فيما سبق من انه يجوز أن يكون شرط التعقل أحد أمرين كون المعقول ذات العاقل أو وصفا له حالا فيه فلا يمكن التعقل لما ليس واحدا منهما وأنت قد علمت ان شرط التعقل هو الحضور على أى وجه وان كون الشرط أحد الامرين باطل بعلم النفس بصور الجسمانيات الحالة في الآلات مع انها مباينة لها ليست ذاتها ولا وصفا لها بل هي وصف للجسم الذى هو آلتها وما قد يتمحل به الشارح مما ذكره الحواشي ضعيف لا يعبأ به (قوله الرابع ان قوله فان حصلت الخ) أقول يريد أن يمنع قوله فان حصلت تلك الصورة لك بوجه سوى الحلول فيك حصل التعقل بانه غير بين ولا ظاهر بل هو عين المدعى فأخذه في الدليل يكاد يكون مصادرة وانما لم يكن مصادرة بل قريبا منها لما في التفريع من شائبة الاستدلال وأنت خبير بانه ان سلم ان المدار هو الحضور على أى وجه لا الحلول فقط ولا مع الصدور ولا بشرط كون المعقول ذات العاقل أو وصفا له فمن الواجب عليه ان يقبل قوله فان حصلت الخ وهذا المسلم برهانه المتفرع هو عليه وان لم يسلم ذلك بناء على منعيه السابقين فقوله فان حصلت الخ قول مدلل مطعون في دليله بالمنوع السابقة فلا يجعل الطعن فيه وجها مستقلا اذ لا طعن فيه سوى ما سبق من المنوع فكان عليه ان يحذف هذا الرابع (قوله الخامس ان قوله ومعلوم الخ) أقول ايراد على بيان المحقق وجهة الحصول بما سوى الحلول وهي الصدور بقوله ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله في كونه حصولا لغيره الخ وحاصل الايراد انه ان أراد ان حصول الشئ بالنظر الى القابل ممكن لجواز ان ينعدم المقبول مع وجود القابل من حيث هو قابل ولا يستحيل عدم المقبول

على كون مطلق الحصول كافيا فى العلم فهو اعادة للمنع الثالث (قوله السادس الخ) المقصود من الشرطية المذكورة بقوله اذا حكمت الخ ازالة استبعاد أن يكون العلم بالمعلول الاول نفس وجوده بان الحال فى العلتين كذلك ولا استبعاد فى أن يكون الحال فى المعلولين كذلك لا الاثبات (قوله يفضى الخ) لان علم الواجب على بيانه متأخر عن وجود اعيان الجواهر العقلية والصور الحاصلة فيها وحصول الصور فيها عين تعقل الجواهر اياها فالمتأخر عن الصور الحاصلة منها تأخر عن تعقلها اياها والجواب ان التعقل البسيط الذى هو نفس ذاته تعالى مبدأ لوجود المعلول الاول مع جميع صفاته واعتباراته وهو عين العلم التفصيلى به وبما فيه كما عرفت فاللازم أن يكون العلم التفصيلى به وبالامور الحاصلة فيه عين

بالنظر الى ذات القابل من حيث هو قابل بوجه وحصوله بالنظر الى الفاعل وأجيب بعدم جواز عدم المعلول مع وجود العلة اذا استكملت شروط العلية فيستحيل عدم الشئ عند وجود فاعله من حيث هو فاعل خصوصا ان كان تاما وما ذاك الا لقوة استناده اليه فيدوم بدوام ذاته كأنه من تمام ذاته فيكون حصوله للفاعل آكد واوثق فلا يكون دون حصوله للقابل فسلم لكن لا يظهر ولم يتبين برهان ان الحصول على أى وجه كان يكفى فى حصول التعقل وان العمدة فى التعقل هو قوة النسبة ولم لا يجوز ان الحصول بوجه الحلول وان كان أضعف يكون شرطا فى التعقل فان القوة فى طرف الوجود من وجوب وامكان وهى غير ما الكلام فيه من التعقل كما ان حلول العرض فى المحل شرط فى اتصاف المحل بالعرض وبه يحصل الاتصاف بخلاف حصوله للفاعل وان كان آكد فليس بشرط فى اتصاف الفاعل به ولا يحصل به الاتصاف واذا أراد ان حصوله للفاعل فى كونه حصولا لغيره على وجه كونه علما ليس دون حصوله للقابل فى ذلك على هذا الوجه فممنوع وأول الكلام ونقول اما شرطية القبول فى العلم فقد مر عليك ما ينفيها فى الوجه الرابع ثم انك قد سمعت مرارا ان العلم هو الحاضر عند المدرك واذ كان الشئ حاضرا عند ما ليس بلازم أن يكون حاصلا له فلأن يكون حاضرا عند ما نسبته اليه نسبة تمام الذات من الذات أولى وانى للعاقل ان يذهب الى صدور الشئ عما كان مقطوع الصلة عنه ولم يكن حاضر الديه فالتفت أدنى التفات لما أومأنا اليه فى هذه المقالات تنتقل الى درجة أعلى وأنت ترى ان كثيرا من وجوه الشارح هذه مكرر يرجع بعضه الى بعض ولكن كانك لا ترى بأسا بان يتكرر الايراد عند اختلاف المورد (قوله السادس ان قوله اذا حكمت الخ) أقول يريد ان يمنع قول المحقق اذا حكمت باتحاد العلتين فاحكم باتحاد المعلولين فقوله تحكم بحت أى قول غير مبرهن أى ممنوع حتى يبرهن عليه وسند المنع ان ذات المعلول الاول واحدة ولها اعتبارات ثلاثة انتزاعية ليست تزيد على تلك الذات فى الخارج مع انها بهذه الاعتبارات التى لا تزيد عليها فى الخارج علة للمعلولات الثلاثة المتباينة فى الخارج فليس يلزم من اتحاد العلة فى الوجود الخارجى اتحاد المعلول فيه وذلك مبين فى موضعه وهو ظاهر وأنت خبير بما أسلفناه ان التغاير بين ذات البارى وعلمه بذاته وهمى محض ليس له نشأ انتزاع فى عالم الخارج فلا تحقق له فى نفس الامر فلا يتعدد به المعلول بخلافه فى المعلول الاول على ان المحقق قد بين تعدد المعلول الاول باعتباراته ببيان قد سبق منا نقله يقضى بان التعدد ليس فى الانتزاع فقط بل وفى الوجود الخارجى كيف ولو كان مدار التعدد على التعدد وان بالاعتبار مع القول بان علم البارى يغاير الذات بالاعتبار لكان يصح ان يصدر عن البارى متعدد مع ان اطباقهم على خلافه فليس التعدد الاعتبارى مدارا للتعدد الذى ذهبوا اليه فى صدور التعدد عن الاول واما المقدمة الممنوعة فقد تقدم لنا الاستدلال عليها فلا تغفل (قوله السابع ان القول الخ) أقول اذا قال قائل ان العلم هو الصورة أو الذات الحاضرة أو لا يكون العلم الا بالصورة أو الذات الحاضرة فانما يريد بمقالته هذه ان لا علم قبل تلك الذات أى حضورها ولا قبل تلك الصورة وان بالمرتبة وقد قال المحقق ان تعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية انما هو

السادس ان قوله اذ حكمت بكون العلتين أعنى ذاته وعقله لذاته شيأ واحدا فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين أيضا أعنى المعلول الاول وعقل الاول له شيأ واحدا تحكم بحت اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلاثة التى لا تزيد عليها فى الخارج علة للمعلولات الثلاثة المتباينة فى الوجود كما تقرر فى موضعه فالعلل متحدة فى الوجود والمعلولات متباينة فيه السابع ان القول بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها فى الجواهر العقلية وتعقل الواجب لتلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يفضى الى كون علم الواجب بها متأخرا عن تعقل تلك الجواهر العقلية لتلك الصور الحاصلة فيها

المعلول الاول ونفس الصور الحاصلة فيه وهو حق وكذا الحال فى الجواهر العقلية (قوله على ان ارتسام صور الجزئيات الخ) ارتسام صور الجزئيات المادية بطريق الاحساس والتخيل بان تكون الصور منتزعة عن المادة و يكون العلم انفعاليا ممتنع فى المجردات واما ارتسام صورها فيها بطريق التعقل بان يكون العلم بها من طريق العلم بالاسباب والمسببات كما فى علم المنجم بالكسوف المعين فليس بممتنع بل واجب لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وقدمر نقله عن التعليقات (قوله بل نفس تلك الخ) اضراب عن مقدر أى فلا تكون الجواهر العقلية مع صور الجزئيات المادية معلولة له بل نفس تلك الجواهر معلولة لذاته تعالى بذاته من غير مدخلية أمر خارج عن ذاته فاللازم أن يكون نفس تلك الجواهر معلومة (قوله فلا تجرى فيه المقدمة الخ) وهو انه لا موجود الا وهو معلول لذاته تعالى والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فكانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ماهى عليه فى الوجود حاصلة فيها (قوله هذا المطلب) وهو شمول علمه تعالى للكليات والجزئيات فلا يعزب عن علم الله شئ (قوله اذا كان وجود المعلول الاول الخ) لا يخفى ان اللازم مما ذكر أن يكون وجود المعلول الاول نفس تعقل الواجب اياه تعقلا تفصيليا والتعقل البسيط الذى هو مبدأ لهذا التعقل التفصيلى مقدم عليه وهو نفس ذاته تعالى فيكون صدور المعلول الاول بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل أى ان علم بالعلم البسيط الذى

بواسطة حصولها فى الجواهر العقلية مع تعقل الواجب لتلك الجواهر مصاحبة لتلك الصور فلا محالة ان لا علم للواجب سوى تلك الصور وحصول هذه الصور فى العقول هو تعقل العقول لها وقد قلنا ان علم الواجب انما هو بواسطة ذلك الحصول فانجر ذلك الى أن علم الواجب انما كان بواسطة تعقل العقول لتلك الصور فعلم الواجب متأخر عن علم العقول بالمرتبة وهو ظاهر الفساد وقد يقال ان حصوله للجواهر هو بعينه حصولها للواجب فكان تعقل الواجب عين تعقل العقول فلتلك اعتباران اعتبار حضورها عند العقول فهى تعقلها واعتبار حضورها عند الواجب فهى تعقله والاعتباران فى مرتبة واحدة بل اذا كانت الصور فائضة من الواجب عليها فحضورها لدى الواجب أقدم وهو ظاهر (قوله على ان ارتسام صور الجزئيات الخ) أقول على انه لو ذهب ذاهب الى اندفاع ما قدمنا فيرد على المحقق ان قوله هذا أى ان صور الموجودات الكلية والجزئية مرتسمة فى العقول مناقض لاصول الفلاسفة فان ارتسام صور الجزئيات المادية فى الجواهر المجردة غير الجسمانية كالعقول ليس مستقيما على أصولهم لان المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية الا بآلات جسمانية ترتسم صورها فى تلك الآلات وليس للعقول العاليات آلات فليس متقيما من المحقق ان يذهب الى أن صور الجزئيات حاصلة فى العقول وبها كان علم البارى بها على أصول الفلاسفة فان قال اردت من ذكر العقول التمثيل للتقريب للعقول وحقيقة قولى ان علم البارى بالمعقولات بحضور صورها فى العقول العاليات وعلمه بالجزئيات المادية بصورها المرتسمة فى الآلات الجسمانية كالنفس المنطبعة فى اجرام السماويات وكل من العقول العاليات والآلات الجسمانية بما فيها من صور المعلومات حاضر لديه تعالى فهى علمه ولا يرد ما أوردتم من الجزئيات المادية فنقول قد بنيت هذا المطلب على ان المعلول للذات بالذات حاضر لدى الذات وليست الآلات بل ولا كثير من نفس تلك الجواهر العقلية وهو ما عدا العقل الاول معلولة للذات بالذات بل بشرائط وأسباب فلا تجرى فيها هذه المقدمة التى مهدتها لتحقيق هذا المطلب اى فلا تكون الآلات حاضرة عنده بذاتها وقد يجاب عن هذا بان المراد بصور الجزئيات صورها قبل الوجود وهى كلية منحصرة فى افرادها على ما سبق فلا يمتنع حصولها فى العقول المجردة وبأن الآلات صادرة عنه بذاته والشرائط متممات المعلول لا متممات العلة بناء على التحقيق من أنه لا شريك له فى التأثير (قوله الثامن انه اذا كان وجود المعلول الخ) شروع فى معارضة لما برهن عليه المحقق ومهد له من أن المعلول الاول وعلم الواجب به شئ

على ان ارتسام صور الجزئيات المادية فى الجواهر الغير الجسمانية المجردة ليس مستقيما على أصول الفلاسفة لان المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية الا بآلات جسمانية ترتسم صورها فى تلك الآلات وليست تلك الآلات موجودة بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته تعالى فلا تجرى فيها المقدمة التى مهدها لتحقيق هذا المطلب الثامن أنه اذا كان وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه وتعقل الواجب له ليس أمرا صادرا عنه بالاختيار فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار فلا يمكن صدورها بالاختيار والا لزم الدور أو التسلسل فاذا لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار

هو مبدأ لصدور المعلول الاول فعل وان لم يعلم لم يفعل فان الارادة والقدرة عند الفلاسفة عبارة عن العلم كما فصله فى الشفاء (قوله بالمعنى الذى يثبتونه) واما بالمعنى الذى أثبته المتكلمون أى ان شاء فعل وان شاء ترك فمنتف عند الفلاسفة عن ذاته تعالى (قوله ان شاء علم الخ) لانه اذا كان وجود المعلول الاول عين تعقل البارى اياه كان معنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان شاء علم وان لم يشأ لم يعلم (قوله بل بمحض الايجاب) عطف على قوله بالاختيار واضراب عنه (قوله اذا كان الخ) وهو متفق عليه بين الفلاسفة والمتكلمين وان كان بينهما مخالفة فى معنى المشيئة كما سيجىء والفرق بين الارادة والاختيار اعتبارى قالوا الاختيار هو الارادة مع ملاحظة الطرف الآخر وكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى أحدهما والمريد ينظر الى الطرف الذى يريده فالاختيار موقوف على الارادة والقدرة والعلم بالاشبهة (قوله أن يكون الخ) ان أراد أنه يلزم أن يكون للحوادث وجود خارجى أزلى فلا نسلم ذلك فان العلم انما يقتضى الثبوت الذى به يمتاز المعلومات بعضها عن بعض وان أراد الثبوت والشيئية الموجبة للتميز كما يدل عليه قوله وتعلق العلم باللاشئ المحض محال بديهة فسلم لكن الشيئية أعم من الوجود وهى ثابتة للحوادث بل المعدومات مطلقا فى الازل وليس هذا قولا بثبوت المعدومات فى الخارج كما ذهب اليه المعتزلة ويؤيده ما قيل ان الشيئية على قسمين شيئية ثبوتية وشيئية وجودية والشيئية الوجودية ظهور الشئ فى مرتبة من المراتب وعالم من العوالم والشيئية الثبوتية هو ثبوت الشئ فى العلم لا فى الخارج وهذا حاصل الجواب

واحد وحاصل المعارضة انه لو صح هذا المدعى لكان الواجب غير مختار فى ايجاد المعلول الاول والتالى باطل عندكم فليكن المقدم كذلك بيان الملازمة ان عقل الواجب وعلمه ليس أمرا صادرا عنه بالاختيار فان الاختيار يتوقف على العلم والقدرة والارادة فلو توقف العلم أو ما بعده على الاختيار لكان دورا أو تسلسلا وهو ظاهر وبالجملة فلا اختيار الا بعد العلم فلا يكون العلم مختارا للعالم وهذا ضرورى فقد علم ان الواجب ليس علمه مختارا له أصلا لا بالمعنى الاعم أى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ولا بالمعنى الاخص فلو اتحد علم الواجب ووجود المعلول الاول لكان المعلول الاول غير مختار للواجب تعالى اذ لا يصدق ان يقال ان شاء فعل المعلول الاول وان لم يشأ لم يفعل كما لا يصدق ان شاء علم وان لم يشأ لم يعلم لاتحاده مع العلم الذى هو غير مختار فيكون المعلول الاول صادرا عن الواجب بالايجاب البحت وهذا خلاف مذهبهم من انه تعالى مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ويفضى الى شناعة عظيمة وهى كون الواجب تعالى مصدرا للاشياء بدون شعور وعلم سابق على ايجادها كما انه عالم بدون علم سابق على علمه وأقول لم يذهب ذاهب الى أن عقل الواجب بمعنى مبدأ الانكشاف أو كونه بحيث يعقل هو المعلول الاول حتى يترتب عليه ما ذكره والعقل بهذه المعانى هو الذى يتوقف عليه الاختيار والكلام الآن ليس فيه بل الكلام فى العلم بمعنى الحاضر عند المدرك وليس بأس بكون بعض الحاضر عنده تعالى كالعقل الاول صادرا عنه بالاختيار وان سمى علما بهذا المعنى اذ العلم بهذا المعنى هو عين الواجب ان كان المعلوم ذاته وعين الممكن أو صورته ان كان غيره ومن البين أن الممكن وصورته انما يكون عنه تعالى بالاختيار غاية ما يقال ان العقل الاول لما كان امكانه الذاتى كافيا فى صدوره عن الفاعل كان علم الفاعل واختياره له عين ايجاده بدون فصل كما اذا أردنا ان نتصور صورة معقول ما فان ارادتنا لتصورها واختيارنا له هو عين حضورها عندنا وعين اختلاق عقولنا لها بدون فصل فكيف بالواجب الحق تعالى الذى اذا قال للشئ كن فيكون وجميع العوالم تحت قهره فعلمه بها وارادته لها عين ايجادها وهذا شئ لا يخالف مذهبهم حينئذ المعلول الاول ولا يفضى الى شناعة حقيرة فضلا عن عظيمة بل هو تنزيه أى تنزيه وأما ما أجابوا به هنا من ان الصادر بالاختيار هو العلم التفصيلى والذى لم يكن بالاختيار هو العلم الاجمالى فلا يقطع مادة الايراد الا بانضمام ما قلنا كما ترى وتنبه (قوله فان قلت اذا كان صدور الممكنات الخ) قد جرى الاتفاق بين الحكماء والمتكلمين على ان

بالمعنى الذى يثبتونه وهو انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما انه لا يصدق ان شاء علم وان لم يشأ لم يعلم وهو خلاف مذهبهم ويفضى الى شناعة عظيمة بل بمحض الايجاب فان قلت اذا كان صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم كما ذكرت فيلزم أن يكون للحوادث وجود أزلى فى علم الله تعالى اذ تعلق العلم باللاشئ المحض محال بديهة

الذى ذكره الشارح بقوله قلت المخلص الخ فانه أثبت وجودين علميا وخارجيا وأن الاول مقدم على الثانى
كما يدل عليه آخر كلامه وليس فى رفع الاعتراض مدخل لكون العلم بسيطا اجماليا بل ذلك بيان للواقع
لئلا يلزم كون معلوماته غير متناهية ويجرى فيها برهان التطبيق كما مر (قوله ومايقوله الظاهريون الخ)
كان الشارح لم يتتبع كلامهم حق التتبع فانهم قالوا ان لعلمه تعالى تعلقين تعلقا أزليا مقابلا للمعدومات
والموجودات الممكنة باعتبار انها ستقع وتعلقا حادثا بالحوادث باعتبار وقوعها فى أوقاتها وهذا التعلق

صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار وجرى فلم البرهان بان الاختيار مسبوق بالعلم لامحالة وعلى ذلك
بنى الشارح الاعتراض الثامن ثم قد وقع منهم الاتفاق أيضا على ان ليس للواجب كمال منتظر بل جميع
كمالاته أزلية ومن جملتها علم الحوادث السابق عليها فيكون علمه بها أزليا ثم قد وقع منهم الاتفاق أيضا على
ان علمه بالحوادث جزئى اما حقيقة أو حكما بان يكون بوجه كلى منحصر فى فرد فهو يعلم جزئيات العالم فى
الازل ثم قد ثبت بالبديهة ان لا يتعلق العلم بمعدوم صرف ليس له ثبوت فى الخارج ولا فى الذهن لا بحقيقته
ولا بوجهه ضرورة ان العلم يقتضى نسبة بين العالم والمعلوم والنسبة تستدعى تحقق اطرافها بأحد وجوه
التحقق فتعلق العلم بمعدوم صرف يستدعى تحقق الملزوم بدون اللازم وهو محال واذ ثبت هذا كله قام
معارض من طرف المحقق الطوسى لدفع الاعتراض الثامن قائلا اذا كان ماتدعيه من أن صدور الممكنات
عن الواجب بالاختيار حقا مع أن الافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم للزم ان تكون الحوادث مسبوقة
بالعلم بالضرورة وقد تقرر ان العلم أزلى فهى معلومة أزلا ولا بد للمعلوم من التحقق بوجه من وجوه
التحقق لما علمت من أن تعلق العلم بالمعدوم الصرف محال ولا يكون هذا التحقق خارجيا والالم يكن
حوادث فهو تحقق علمى فللاشياء وجود علمى أزلى واذ تقرر ان كل حادث جزئى فهو معلوم بعلم جزئى
فقد ثبت ان لكل حادث وجودا علميا ممتازا عن وجود الحادث الآخر فالملازمة ظاهرة بما بيناه واللازم
باطل لانه لما كان العلم جزئيا كان لكل معلوم صورة ممتاز بها عما سواه فجميع المعلومات موجوداتها
الازلية متمايزة وهى غير متناهية فيجرى فيها برهان التطبيق فاما أن تتناهى معلومات الله ومقدوراته
أو ينتقض برهان التطبيق وكلاهما غير صحيح كما سبق فوجود المعلومات بوجود علمى غير صحيح فكونها
معلومة قبل الحدوث غير صحيح فما تدعيه ووقع عليه الاتفاق من أن الحوادث صادرة عن الواجب
بالاختيار غير صحيح لعدم سبقها بالعلم فلا يتم هذا الاعتراض الثامن فان لنا ان نلتزم أن العقل صادر
بعض الايجاب كسائر الحوادث على ما ألزمناه واما ما يقوله الظاهريون من المتكلمين جوابا عن هذه
المعارضة من أن علم البارى تعالى قديم أزلى وبه يتحقق الاختيار وتعلقه بالحوادث حادث فلا يستدعى
وجودا أزليا للحوادث لا فى الخارج ولا فى العلم حتى يجرى برهان التطبيق فهو قول سخيف لا يفيد شيأ
اذ العلم ما لم يتعلق بالشئ لم يكن ذلك الشئ معلوما ولا ينبعث اختيار المختار الا بعد تعلق العلم بالصادر فهذا
القول يفضى الى كونه غير عالم بجميع الممكنات أزلا والى كونه غير مختار فى شئ منها لما أن الاختيار
لا يكون الا بعد التعلق والتعلق ليس الا بعد الحدوث كما زعموا فانهم التجؤا الى هذه الخرافة لما انهم
لا يقولون بوجود علمى يكون به الشئ متحققا ولا بوجود خارجى أزلى ولا يتعلق العلم بالمعدوم الصرف فلم
يبق لهم سبيل سوى ان قالوا ان التعلق انما يكون بعد الحدوث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وما تمحل به
بعض الناظرين لهؤلاء الظاهريين ناسبا الى الشارح عدم تتبع كلامهم فهو رد عليه لانه هو الذى لم يتتبع
كلامهم فافهم قال الشارح فى جواب هذه المعارضة المخلص من هذه الورطة ما أشرنا اليه سابقا فى
مسئلة الحدوث من أن البارى تعالى يعلم بعلمه البسيط جميع الاشياء بصورة واحدة اجمالية ليس فيها
تفاصيل صور الاشياء حتى يجرى فيها برهان التطبيق فالملازمة مقبولة وبطلان اللازم ممنوع بل
الاشياء موجودة بوجود واحد علمى بسيط أزلى وليست صورها فيه بالمفصلة وذلك العلم البسيط مبدأ

ومايقوله الظاهريون من المتكلمين من أن العلم قديم والتعلق حادث لايسمن ولايغنى من جوع اذ العلم مالم يتعلق بالشئ لايصير ذلك الشئ معلوما فهو يفضى الى نفى كونه تعالى عالما بالحوادث فى الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المخلص ما أشرنا اليه سابقا من أنه يعلم بعلمه البسيط الاجمالى جميع الاشياء وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل فى الخارج كما أن العلم الاجمالى فينا مبدأ لحصول التفاصيل فينا

فان قلت هذا الوجود العلمي للممكنات صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فلابد أن يكون مسبوقا بالعلم فيلزم أن يكون قبل هذا الوجود وجود آخر في علم الله تعالى ونتقل الكلام الى الوجود السابق فاما تتسلسل الموجودات أو تنتهي الى وجود واجب وكلاهما محال قلت قد سبق أن الواجب تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية وكما ان علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث في علمه تعالى فان ذلك الوجود عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار فلا يحتاج هذا الوجود الى سبق علمه بها ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك في المعلول الاول على التقرير الذي قرره شارح الاشارات لانه ليس له عنده وجودان يكون أحدهما علميا وصدوره عنه تعالى بالايجاب والآخر خارجيا وصدوره عنه تعالى بالاختيار بل له وجود واحد هو الخارجي هو عين علمه والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه وجود خارجي صادر عنه بالاختيار تعسف لا ترضاه الفطرة السليمة لان اعتبار كونه علما ليس وجودا آخر له حتى يصح كونه صادرا عنه بالايجاب بل اعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار وجوده الخارجي فانه بحسب هذا الوجود علم لكونه جوهرا مجردا غير غائب عن مجرد وليس له وجود آخر بحسب هذا العلم فان الصورة العلمية هي واحدة بعينها الصورة الخارجية في العلم الحضوري * واعلم ان ما ذكرناه جار على سياق مذهب المتكلمين اذ حينئذ يكون علمه تعالى غير ذاته وتكون الممكنات كلها موجودة في علم الله

حادث فلا يلزم كونه تعالى غير عالم بالحوادث في الازل (قوله فان ذلك الوجود عين علمه تعالى) فانه من حيث انكشاف الحوادث به له تعالى علم وباعتبار تميزه الحوادث بعضها عن بعض وجود علمي لها (قوله انه لا يمكن مثل ذلك الخ) أي لدفع الاعتراض الثامن وهو لزوم عدم صدور الاول بالاختيار (قوله كلها موجودة في علم الله تعالى) بمعنى انه صفة حقيقية لا تكثر فيه متعلقة بجميع المعلومات لا بمعنى صورة

كاف في وجود التفاصيل الخارجية وعليه مبنى الاختيار في الايجاد كما أن العلم الاجمالي فينا كالعلم بجواب سؤال السائل قبل تفصيله مبدأ لحصول التفاصيل فينا عند تفصيل الجواب فالواجب مختار في جميع أفعاله وعلمه قبل الممكنات أزلي بدون لزوم المحال ثم انك قد سمعت مناقولا مع هذا الشارح في هذا القول الذي ارتضاه واجمال القول معه انه لم يبين كنه هذه الصورة البسيطة حتى نتكلم معه هل يجوز ان يقع مثلها أولا يقع وكيف يمكن أن يكون الشئ الواحد البسيط الذي لا تعدد فيه مرآة لشئ متعدد من حيث هو متعدد فان كان يزعم أنها مرآة للمتعدد من حيث الجهة الجامعة لذلك المتعدد فقد قال بأنه يعلم الصادر ان عنه باعم الشاملات لها وليس يعلمها بما هو أكثر تفصيلا من ذلك وهذا قول أشنع ما يقال في هذا الجناب بعد القول بانه لا يعلم شيأ أصلا فتفطن (قوله فان قلت هذا الوجود العلمي للممكنات الخ) أقول ايراد من طرف المعارض حاصله أن ما عددته مخلصا ليس بتم مخلصا فان هذه الصورة الاجمالية بهذا الوجود العلمي صادرة عن الواجب تعالى وبما دللت عليه من أن كل ما صدر عن الواجب فهو صادر بالاختيار تكون صادرة عن الواجب بالاختيار وكل ما صدر بالاختيار فهو مسبوق بالعلم فلابد أن تكون مسبوقة بالعلم فيلزم أن يكون لها وجود علمي قبل هذا الوجود العلمي في علم الله تعالى وننقل الكلام اليها باعتبار هذا الوجود السابق على الوجود العلمي فاما بالاختيار فيقال مثل ما قيل فاما أن يدور أو يتسلسل أو بالايجاب فتنتهي الى وجود بالايجاب والدور محال بالبداهة والتسلسل محال بالتطبيق والايجاب محال بما دللت عليه من ان كل صادر عنه بالاختيار فاين المفر وحاصل الجواب أني ذاهب الى أن بعض ما يصدر عن الواجب يصدر عنه بالايجاب مذهبا كلاميا اذ قد سبق أنهم قد ذهبوا الى أن الواجب تعالى موجب بالنظر الى صفاته الكمالية الذاتية وكل ما لم يكن مباينا له سوى ذاته فهو وصف ذاته وكما ان علمه ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث في علمه ليس صادرا عنه بالاختيار فان ذلك الوجود أي وجود الحوادث في علمه عين علمه بالذات وغيره بالاعتبار فان صورة المعلوم القائمة بالعالم من حيث الحصول معلوم ومن حيث القيام علم واذ كان وجود الصورة العلمية بالايجاب البحت فلا يحتاج الى سبق العلم وحاصل كلامه أن ما سماه المتكلمون علما وقالوا انه صفة ذاتية والواجب فيها موجب هو بعينه الصورة الواحدة الاجمالية الحاكية عن جزئيات العالم فهي مبدأ انكشافها له وكانك تعلم ان مبدأ الانكشاف فيك من حيث انك أنت شئ سوى الحال فيك وانه الذي يعد من كمالك باعتبار أنه قد حصل لك الشعور دون هذا الحال فيك من الصور فانه كمال بالعرض أي من حيث هو متعلق الادراك ومن متممانه أي من ضروريانه وكلام المتكلمين انما هو في الصفة الكمالية التي هي مبدأ انكشاف المعلومات الصادرة عنه له أي الصفة التي كانت بها الصور المعلومة معلومة لا نفس الصورة فلا تغفل اللهم الا أن يكون راد موافقتهم في مجرد صحة كون الصفة زائدة على الذات وان خالفهم فيما يريدونه من الصفة (قوله ولا يخفى عليك الخ) أقول لما انجر به الكلام الى أن للممكنات وجودا صادرا بالايجاب البحت ووجودا صادرا بالاختيار توهم متوهم ان مثل ذلك يمكن في المعلول الاول على ما قرر شارح الاشارات فيندفع عنه

واحدة متعلقة بالكل من حيث هو كل كالرؤية الواحدة المتعلقة بالجماعة على ما هو المشهور من معنى العلم الاجمالى فان المتكلمين لا يقولون بحصول الصورة لا فى الواجب ولا فى الممكن * (قوله لو فرض الخ) فى الشفاء فان قال قائل ان ذلك أيضا علم بالقوة لكنه قوة قريبة من الفعل فذلك باطل لان لصاحبه تيقنا بالفعل حاصلا لا يحتاج ان يحصله بقوة قريبة أو بعيدة فذلك اليقين اما لانه متيقن ان هذا حاصل عنده اذا شاء علم فيكون تيقنه بالفعل بان هذا حاصل تيقنا به بالفعل فان الحصول حصول شئ فيكون هذا الشئ الذى يشير اليه حاصلا بالفعل لانه من المحال ان يتيقن ان المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشئ الا وهو والامر الذى من جهة ما يتيقنه معلوم واذا كانت الاشارة تتناول المعلوم بالفعل ومن المتيقن بالفعل أن هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد ان يجعله معلوما

على سبيل الاجمال ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا وهو علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة كما توهمه بعض المتأخرين من التمثيل الذى ذكروه من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا فانه يتبادر الى الوهم انه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة فانه لو فرض ان الامر فى المثال كذلك فليس الحال فى الممثل له هكذا والغرض من المثال تقريب وتوضيح وقد حقق ذلك فى الكتب العقلية

الاعتراض الثامن فدفع الشارح ذلك الوهم بقوله ولا يخفى عليك وحاصله أن المعلول الاول على ما حقق المحقق ليس له وجودان علمى وخارجى بل وجود واحد هو الخارجى وهو عين العلم واذ لم يكن الا وجود واحد فصدوره عن موجد ليس الا بايجاد واحد فذلك الايجاد انما يكون باحد الامرين الايجاب أو الاختيار والازم كون الفاعل الواحد موجبا مختارا فى فعل واحد وهو تناف ظاهر وقد ثبت أن العلم انما يكون للعالم بالايجاب البحت فالعقل الاول للاول بالايجاب البحت فلا يكون بالاختيار ودعوى التعدد الاعتبارى تفيد مع اتحاد الصادر بالشخص وأنا أقول لا يخفى عليك أنه يمكن اجراء الوهم بوجه أدى اليه كلامه لا يندفع بما ذكره بأن يقال لما كذبت الكلية القائلة كل صادر عن الواجب فهو بالاختيار لصدق نقيضها عندك وهو بعض الصادرات ليس بالاختيار بل بالايجاب وذلك البعض هو وجود الممكنات العلمى فليكن المعلول الاول مع ما حصل فيه من صور العالم الكلية والجزئية صادرا عنه بالايجاب وهو عين علمه وكان علمه ليس صادرا بالاختيار كذلك المعلول الاول مع ما فيه ليس صادرا بالاختيار فانه عين العلم بالذات وغيره بالاعتبار غاية الامر قد أثبت صادرا بالايجاب حالا فى ذات البارى هو علم البارى ونحن أثبتنا صادرا بالايجاب هو علم غير حال فيه والكل وجود ممكنات سواء على قولنا أو قولك فمن الذى تفنع بالشناعة العظيمة التى تبجحت بها على المحقق (قوله ومعنى الاجمال الخ) أقول قد يتوهم من عنوان الاجمال النقص فى درجة العلم من حيث ان انكشاف شئ واحد باجماله ليس فى درجة انكشافه بتفصيله بالضرورة فيكون علم الواجب اجماليا فى دورة الاشكال فدفع ذلك الشارح بقوله لا نعنى بكون العلم اجماليا ان البارى تعالى يعلم الاشياء بنوع من الاجمال ولا يعلم التفاصيل بل نريد أن العلم واحد بسيط وان كان المعلوم متعددا مفصلا بجميع المعلومات على تفاصيلها معلومة له بهذا العلم الواحد ونعود الى الكلام معه فنقول العلم على ما قرره هو نفس الممكنات بوجودها العلمى كما يصرح به بمنزلة صورة الماهية الموجودة فى عقلك بالوجود الذهنى فالعلم والمعلوم متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان أراد أن المعلوم متعدد بالفعل فى هذا الوجود والمعلوم عين العلم على ما قال فقد صار العلم متعددا فقد ارتفعت البساطة والاجمال وان أراد أنه متعدد بالقوة أى ان الممكنات ليست متمايزة فى وجودها هذا الا انها فى قوة أن تمتاز فى وجود آخر وهو الخارجى فعند انتفاء التمايز فى العالم العلمى يمتنع العلم بالمتمايزات فلم تكن معلومة على حيالها بل تكون كتعدد الكلى بافراده وعالم الكلى وحده ليس كعالمه وجزئياته فعلم الواجب على هذا فى مرتبة النقص تعالى عن ذلك علوا كبيرا وان كان يريد شيأ آخر فليبينه حتى نتكلم فيه (قوله وهو علم بالفعل الخ) أقول بعد اتفاقهم على ان العلم انما يكون عند حضور صورة المعلوم عند العالم قسموا العلم الى قسمين اجمالى وتفصيلى والاجمالى أن تحصل المتعددات عند العالم بصورة واحدة بسيطة لا تتمايز أجزاؤها التى هى صور المتعددات وذلك كما فى الحالة المتوسطة بين الفعل الصرف والقوة المحضة فمن علم مسئلة وغفل عنها ثم سئل عنها

بنوع آخر (قوله بل ردد الخ) قد عرفت مما نقلناه عن الشفاء والرسالة المنسوبة الى الشيخ أنه جازم فى علمه تعالى وانه أبطل الاحتمالات سوى أن تكون تلك المعقولات فى صقع الربوبية (قوله وقال انه الخ) ما وجدت

فأجاب بها سائله فقبل السؤال كان غافلا عنها بالمرة لا ينسب اليه العلم بها الا بالقوة وعند الاجابة عالم بها بالفعل بدون شبهة وعند السؤال وقبل الجواب له حالة متوسطة بين ما قبل السؤال وما عند الاجابة وهى حالة العلم الاجمالى فهو علم بالمسئلة بالفعل بالنسبة الى الاول وبالقوة بالنسبة الى الثانى والتفصيلى هو أن تحصل المتعددات بصورها المتمايزة كل صورة متميزة بخصوصيتها عما عداها وقد ترددت آراؤهم فى العلم الاجمالى بالنفى والاثبات وحاصل ما قرعليه رأى المثبتين بعد غفلهم فى دفع أسئلة النافين ان كل متعدد فله حيثية كونه كلا وحيثية كونه متعددا فالعلم الاجمالى أن تحصل المتعددات عند العالم بجميع صورها الا أن التفاته اليها من حيث هى كل لا من حيث الاجزاء والتفصيلى أن تكون بحيث يلتفت الى كل صورة على حدة من حيث هى متمايزة عن الاخرى فكل من العلمين علم بالفعل فان جميع صور المتعددات حاضرة عند المدرك فى كل منهما والاختلاف بينهما فى الالتفات وعدمه وليس العلم الاجمالى علما بالقوة كما توهمه بعض المتأخرين أخذا من التمثيل بمسئلة المجيب عن مسئلة غفل عنها حيث قالوا يعلمها قبل الاجابة وبعد السؤال اجمالا فانه يتبادر الى الوهم ان علم المسؤل بها قبل الاجابة وبعد السؤال ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل وليس ما توهمه بصحيح فانه لو فرض أن المثال المذكور كذلك أى الاجمالى فيه علم بالقوة فليس جميع افراد الممثل له كذلك أى علما بالقوة اذ الغرض من التمثيل مجرد التوضيح والتقريب وقوله لو فرض اشارة الى أنا لا نسلم أنه فى المثال المذكور علم بالقوة قال الشيخ فى الشفاء فان قال قائل ان ذلك أيضا علم بالقوة لكنه قوة قريبة من الفعل فذلك باطل لان لصاحبه تيقنا بالفعل حاصلا لا يحتاج أن يحصله بقوة قريبة أو بعيدة فذلك اليقين اما لانه متيقن أن هذا حاصل عنده اذا شاء علم فيكون تيقنه بالفعل بأن هذا حاصل تيقنا به بالفعل فان الحصول حصول شئ فيكون هذا الشئ الذى يشير اليه حاصلا بالفعل لانه من المحال أن يتيقن ان المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشئ الا وهو الامر الذى من جهة ما يتيقنه معلوم واذا كانت الاشارة تتناول المعلوم بالفعل ومن التيقن بالفعل أن هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد أن يجعله معلوما بنوع آخر اه ونحن نقول ان كان العلم الاجمالى ما قرعليه كلامهم كما سمعت فالبارى يتبرأ عن أن يكون علمه هذا العلم فانه يتعالى عن أن يكون غافلا عن كون التفاصيل عنده فانه نوع عظيم من الجهل ثم بعد ذلك هو لا يفيد فى مقامنا هذا اذ لما كان كل صورة حاضرة لديه وهى متمايزة فى الواقع فيجرى فيها برهان التطبيق وان كان له حقيقة سوى هذا فليبينوها حتى ننظر فيها وأما ما ذكره الشيخ فى تحقيق حال المسؤل فغير تام فان الاشارة تكون الى المعلوم من وجه ما ولا ينكر أحد ان المسؤل قد علم جهة الاجابة وجهة الجواب وعند الاجابة يجيب من الجهة التى تصورها كيف ولو كان علمه هذا يقينا بالجواب بالفعل لما كان يتبين له خطأ نفسه عند التفصيل مع انه كثيرا ما يتبين الخطأ ويحتاج الى الفكر فى ترتيب الجواب مع انه كان أيقن مثل هذا اليقين نعم يكون فكره من الطريق الذى تصوره أولا فيكون محصل الحق فى هذا ان المجيب عند السؤال يعلم نوع الجواب ولا يعلم خصوصيته الا بالنظر والملاحظة عند الاجابة فافهم (قوله وأما على مذهب الحكماء الخ) أقول لما صح تخاصمه على مذهب المتكلمين أراد أن يبين انه هل يصح على مذهب الحكماء فقال ان الشيخ بعد تسليمه ان الاشياء موجودة بالوجود العلمى لم يقر كلامه على انها فى ذاته تعالى أو قائمة بنفسها أو بشئ آخر على ما ورد فى الشفاء ولم يبين أى الاحتمالات المرجح عنده أى فلا يتمشى على هذا ما ذكره من ان الممكنات بوجودها العلمى فى ذاته تعالى ونحن قدمنا لك أن المعروف من مذهب

واما على مذهب الحكماء القائلين بان علمه تعالى عين ذاته فيبقى ان تلك الممكنات الموجودة فى علم الله تعالى هل هى قائمة بانفسها أو بذاته تعالى كما هو مبسوط فى الشفاء ولم يتعرض لجوابه بل ردد بين الاحتمالات وقال انه لا يتجاوز الحق عنها ولم يعين أن أى الاحتمالات هو الحق وقد تيسر لنا فى تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا ولم يتفق لنا اعادتها وعسى أن تتيسر لنا بتوفيقه تعالى

هذا القول فى كلامه فى علمه تعالى (قوله فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم) لا يخفى ان العلم
عندهم صفة حقيقية لها تعلقات بالمعلومات فالعلم مغاير للمعلوم بالذات وانما يصح هذا الحكم لو كان العلم
عبارة عن الصورة الحاصلة (قوله وهى فى هذا الوجود متحدة) فلا يلزم تكثر فى صفة العلم (قوله بعض
المتأخرين) وهو الشارح الجديد للتجريد فانه قال فى جواب استدلال النافين للوجود الذهنى بانه لو كان
للاشياء وجود فى الذهن لزم أن يكون الذهن حارا او باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه انه فرق بين
الحصول فى الذهن والقيام به فان حصول شئ فى الذهن لا يوجب الاتصاف به كحصول شئ فى المكان
والزمان لا يوجب اتصافهما به انما الموجب للاتصاف هو القيام (قوله وقدحنا فى هذا الخ) لا يخفى ان
كلام الشارح الجديد منع الملازمة والفرق المذكور سند له وليس فى كلامه دعوى ذلك الفرق نعم انه
سمى هذا الفرق تحقيقا وفرع عليه عدم ورود الاشكال بان الحاصل فى الذهن اذا كان حقائق الاشياء
كان العلم والمعلوم متحدين فيلزم أن يكون العلم من الموجودات الخارجية مع انهم صرحوا بانه كيفية
نفسانية (قوله وحينئذ تكون الممكنات موجودة فى علمه الذى هو عين ذاته الخ) قد عرفت مما سبق ان
العلم الذى هو عين ذاته العلم البسيط الذى ليس فيه صور مرتبة متخالفة ولو كانت الممكنات موجودة فيه
يلزم التكثر فى ذاته بان كانت أجزاء له أو تتصور حقيقة ذاته بصورة والحكماء ينفونه كما نقلا عن الشفاء
والتعليقات نعم الفرق بين الحصول والقيام جار فى العلم التفصيلى وهو ليس عين الذات بل هو صورة حاصلة

الشيخ أن صور الممكنات قائمة بذاته تعالى على ما صرح به فى الاشارات ومواضع من الشفاء وفى رسالته
التى فى العلم فينطبق على ما قال الشارح ولا يخالفه الا بالاجمال والتفصيل لكن صرح المحقق الطوسى
فى شرح الاشارات بأن قول الشيخ هذا مخالف لما عليه الحكماء (قوله فان قلت على ما ذكرته من سياق
مذهب المتكلمين الخ) أقول أى انما ذكرت ان الشيخ لم نسوغ به نفسه أن يذهب الى شئ من وجوه
الترديد وما ذاك الا لاستحالة فى جميعها وهذا الترديد بعينه جار فيما اخترته على مذهب المتكلمين فانه
يقال ان الممكنات بوجودها العلمى هل هى قائمة بذاتها او هو خلاف ما قد منه من انها بهذا الوجود من
الصفات الذاتية للواجب واما قائمة بذاته تعالى فيلزم قيام الممكنات بذاته وهو محال وحاصل الجواب
أن ذاك التوقف على مذهب الحكماء له وجه فانهم يقولون ان علم الواجب عين ذاته وليس شيأ زائدا
عليها حالا فيها هو الصور حتى يقال بحلول الصور فى ذاته ولا يجوزون أن يقوم بذات الواجب شئ من
الممكنات بخلافه على مذهب المتكلمين فان لنا أن نختار الشق الثانى وانها قائمة بذاته تعالى فان ألزمت
قيام الممكنات بذاته تعالى قبلناه وهو جائز عند المتكلمين فانهم ذاهبون الى أن صفاته تعالى زائدة على
ذاته وهى ممكنات قائمة بذاته تعالى ومعلوم أن الصورة الاجمالية للممكنات على ما بيناه هى علم الواجب
تعالى القائم بذاته فان العلم هو صورة المعلوم على التحقيق فان قلت ان المتكلمين لا يذهبون الى أن صفة
العلم متعددة بل يبرهنون على انها أمر وحدانى وعلى ما قررت انها وجود الممكنات العلمى والممكنات
متعددة فوجودها متعدد تكون متعددة قلنا ان الممكنات وان كانت متعددة فهى فى هذا الوجود
متحدة فصورتها واحدة اجمالية قائمة بذاته تعالى هى العلم (قوله ويمكن أن يذهب الخ) اقول قال النافون
للوجود الذهنى لو وجد السواد والبياض والزوجية والفردية فى الذهن والموجود فى الذهن قائم به وصف له
وهو لا ينقسم لكان الذهن أسود وأبيض أو زوجا وفردا فيكون الشئ الواحد متصفا بالصفات المتضادة
وهو محال بالبداهة واجاب عنه الشارح الجديد للتجريد فانه الجواب الحاسم هو الفرق بين الحصول فى
الذهن والقيام به فيقال الاشياء حاصلة فى العقل وليست قائمة به فان حصول الشئ فى الذهن لا يوجب
اتصاف الذهن به كما ان حصوله فى الزمان والمكان لا يوجب اتصافهما بالشئ الحاصل فيهما تأمل وبهذا
التحقيق يندفع اشكال قوى بوجود الاشياء بأنفسها لا بصورها وأشباحها فى الذهن وهو ان كون

فان قلت على ما ذكرت من
سياق مذهب المتكلمين
يأتى الترديد المذكور
بان الممكنات الموجودة
فى علمه تعالى اما قائمة
بنفسها أو بذاته تعالى
قلت على أصولهم لا بأس
بقيام الممكنات بحسب
الوجود العلمى بذاته فان
الممكنات بحسب هذا
الوجود هو العلم وهى فى
هذا الوجود متحدة
ويمكن أن يذهب الى
الاحتمال الذى أبداه
بعض المتأخرين من الفرق
بين القيام بالعقل
والحصول فيه ويقال
ان الممكنات حاصلة فى
العقل وليست قائمة به
وقدحنا فى هذا على
ما ذكرناه فى بعض
تعليقاتنا انما هو من
حيث انه قد ذكره
بعضهم بطريق الدعوى
ولا دليل له عليه وأما
بحسب الاحتمال فلا قدح
فيه وأنت خبير بانه لو أجرى
هذا الاحتمال على مذهب
الحكماء أيضا لم يبعد
وحينئذ تكون الممكنات
موجودة فى علمه الذى
هو عين ذاته ولا تكون
قائمة به

فيه لا على وجه القيام والاستكمال كما مر نقلا عن التحصيل (قوله ولا يمكن حمل الخ) بان يكون المراد بقوله
ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها انها ليست قائمة بذاته تعالى كما فى قولهم الجوهر ما يقوم بنفسه
وفى شرح المقاصد قال الفارابى فى الجمع بين رأى افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورا فى
علمه تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير (قوله ان علمه بالممكنات الخ) معناه ان ذاته تعالى بذاته مصدر
للمعلول الاول ومصدريته أى الجهة التى تخصص صدوره منها بوجه مخصوص نفس ذاته فيكون علمه
بذاته الذى هو علم بالمصدرية مشتملا على العلم بالمعلول الاول بجميع وجوهه واعتباراته لكونه صادرا
عنه من كل وجه ومندمجا علمه فى علمه بالمصدرية من غير تكثر وتعدد الا بالاعتبار والا لم تكن المصدرية
التى هى الذات معلومة بالوجه التام وكذلك المعلول الثانى والثالث وهكذا الى غير النهاية فيكون علمه
الذى هو عين ذاته وهو نور الانوار يظهر ويتجلى به ما هو واقع فى سلسلة المبدئية كليا كان أو جزئيا دفعة
وكذا الصفات والاعتبارات اللاحقة لتلك المعلولات لكونها بهذه الصفات والاعتبارات صادرة
عنه تعالى ومصدريته مقتضية لاتصافها بتلك الصفات والاشارات فعلمه تعالى علم بسيط مشتمل
على علم جميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الذى عند السؤال

الصورة العقلية علما وعرضا قائما بالنفس والمعلوم جوهرا مثلا انما يصح على مذهب الشيخ لا على مذهب
التحقيق انتهى بمعناه فقد سمى هذا الفرق تحقيقا حيث قال وبهذا التحقيق الخ فقام مقام الدعوى
فقدح فيه شارحنا المحقق بقوله هذا مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل اه اذا علمت هذا فترجع الى
ما نحن فيه ونقول لنا أن نختار الشق الاول من الترديد السابق وهو ان الصورة البسيطة الاجمالية
للممكنات موجودة فى علم الله تعالى صادرة عنه بالايجاب المحض وليست قائمة بذاته تعالى بل بنفسها
بناء على ما أبداه شارح التجريد فى الفرق الذى سمعته ويقال ان الممكنات حاصلة فى العلم وليست قائمة
بالذات وقدح الشارح فى هذا الفرق انما هو بطلب الدليل فى مقام الدعوى ومقامنا هذا مقام الاحتمال
والامكان فلا ضير ولا ينافى لا اخذ بهذا الاحتمال فى هذا الباب اذ لسنا فى منصب الاستدلال على وجوب
شئ من هذه الاحتمالات ان قلت قد تم ما ذكرته بناء على هذا الفرق لكن بقى عليك ان هذا الشق
الاول خلاف المفروض من قولك كما ذكرت أولا فهو وان صح فى نفسه لا يصح فى فرض الكلام معك
قلت قد أشرت بقولى ويمكن أن يذهب الى الاحتمال الخ الى أنى قد أخذت زمام السير عن تلك الطريق
الى طريق أخرى فلست ذاهبا فى هذا الى ان العلم الذى هو صورة صفة للذات بل أقول انه أمر قائم
بنفسه له نسبة اليها أو الى صفتها كما لا يخفى وأنت خبير بأنه لو أجرى هذا على مذهب الحكماء لم يبعد
فيقال الممكنات موجودة بصورة اجمالية بسيطة فى علمه تعالى الذى هو عين ذاته ولا تكون قائمة بذاته
بل بنفسها وأنا أقول لا وجه لالتزام الشارح هذا القول مذهبا للمتكلمين ونفى بعده عن مذهب
الحكماء فانه كما لم يقل به أحد من الحكماء لم يقل به أحد من المتكلمين سواء فلعله لعده نفسه من
المتكلمين جعله مذهبا كلاميا ونفى بعده عن مذهب الحكماء لو ذهب اليه ذاهب منهم أو وجه به
كلامهم وأيضا كيف ساغ للشارح أن يدعى امكان هذا مع أنه يرد عليه ما شنع به على المحقق الطوسى
طبق النعل بالنعل (قوله ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية الخ) أقول نقل عن أفلاطون وكثير من
المتألهين انهم أثبتوا أربعة عوالم من أعيان الموجودات أحدها عالم الغيب المطلق وهو حضرة
الالوهية والآخر عالم الشهادة وهو عالمنا هذا وبينهما عالمان آخران أحدهما أقرب الى الاول وهو عالم
العقول والنفوس الكلية والجزئية والثانى أقرب الى الثانى ومنه ما يشاهد فى النوم والمرايا والاجسام
الصقيلة فى اليقظة والاول وما يقرب منه معقولات والثانى محسوس وما يقرب منه واسطة بين
المحسوس والمعقول ويسمونه عالم المثل قالوا ان هذا العالم ليس فى تجرد المجردات ولا فى مخالطة الماديات وفيه

ولا يمكن حمل المثل
الافلاطونية على ذلك
والدليل الذى ذكرنى
نفيها انما يتوجه اذا قيل
بوجودها فى الخارج كما
لا يخفى على من له أدنى دراية
وهذا أقرب مما قيل ان
علمه بالممكنات منطوفى
علمه بذاته

عن مسئلة على التفصيل الذى يقع بعده وذلك الاشتمال معلوم لنا بهذا الوجه وأما الاطلاع على كنهه فموقوف على العلم بكنه ذاته تعالى ولا ضير فانا مكلفون بالبحث بقدر الطاقة وليس فى كلامهم ان العلم بالعلة عين العلم بالمعلول على مافهمه الشارح واعترض عليه بما اعترض كيف وانهم قالوا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولم يقولوا انه عينه (قوله وذلك) أى كونه أقرب مما قيل (قوله اذ المعقول الخ) قد عرفت ان العلم الاجمالى ههنا ليس بالمعنى المتعارف أعنى العلم الواحد المتعلق بالكل المنحل الى العلوم المتعلقة بالاجزاء كالرؤية الواحدة المتعلقة بالجماعة بل العلم الواحد الذى هو مبدأ التفصيل (قوله فذلك الخ) الفاء فصيحة أى اذا ثبت أن المعلولات ليست مما ينحل اليها العلة فلم يبق بينهما تعلق الا كونهما متضايفين مشهورين فلو كان العلم بالمعلولات عين العلم بالعلة يلزم ان يكون العلم باحد

وفيه لكل موجود من المجردات والماديات من الجواهر والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات والطعوم والروائح مثال قائم بذاته معلق لا فى مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة والماء وقوة الخيال ونحو ذلك وينتقل من مظهر الى آخر وقد يبطل ظهوره عن فساد المظهر أو عدم المقابلة أو عدم التخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة والاتساع غير متناه يحذو حذو العالم الحسى فى دوام حركة أفلاكه المتتالية وقبول عناصره ومركباته آثار حركة أفلاكه واشراق العالم العقلى عليه وهذا ما قال الاقدمون ان فى الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسى لا تتناهى عجائبه ولا تحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان وهميتان لكل منهما ألف باب لا يحصى ما فيهما الا الله تعالى ومن هذا العالم يكون ظهور الملائكة والجن والشياطين والنفوس الناطقة التى قد فارقت أبدانها الظاهرة فيها وبه تظهر المجردات بصور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنى بعضهم أمر المعاد الجسمانى فان البدن المثالى الذى تتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن المحسوس فى ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فيتلذذ ويتألم باللذات والآلام اه ما نقل عنهم ثم نقلوا عنهم انهم قائلون بان صور هذا العالم هى الماهيات المجردة عن جميع اللواحق فتكون الماهيات كذلك موجودة قائمة بنفسها فى الخارج اذ هى من عالم الاعيان كما سمعت فاعترضوا عليهم بان الماهيات المجردة عن اللواحق لا يمكن وجودها فى عالم الخارج اذ من لازم الخارج لحوق الوجود والتعين فلا تكون مجردة مع فرض انها مجردة هذا خلف وانما الموجود فى الخارج الهويات الشخصية والماهيات المخلوطة او التى لم يؤخذ فيها قيد التجرد ولما كان لمتوهم أن يقول يجوز أن تحمل المثل الافلاطونية على مثل ما قلنا فى الصورة البسيطة القائمة بذاتها الموجودة بالوجود العلمى ولا يرد عليها ما أوردوه قال الشارح ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك لان المنقول عنهم انها من الموجودات الخارجية ان قلت يرد على ما ذهبت اليه مثل ما ورد على المثل قلت الدليل الذى ذكر فى نفيها أى نفى المثل بمعنى الصور القائمة(١) بنفسها انما يرد اذا قيل بوجودها فى الخارج فان هذا هو المذكور فى دليل النافين وفى نسخة ويمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك فيكون اشارة الى ما قال الفارابى فى الجمع بين رأى أفلاطون وأرسطو ان المثل الافلاطونية اشارة الى أن للموجودات صورا علمية فى علم الله تعالى لا تتبدل ولا تتغير أصلا والدليل القائم على نفيها انما هو على انها من الخارجيات اما اذا قيل بانها من الموجودات العلمية فلا يتوجه ما قالوه فان الماهيات المجردة يجوز وجودها فى التعقل اذ العارض العقلى ما اعتبره العقل عارضا الا ما كان عارضا كما بين فى محله ولعلك لا يخفى عليك ان الناقلين عن أفلاطون فى هذه المسئلة كانهم خلطوا فى النقل فان فى الكلام خبطا ظاهرا فتأمل (قوله وهذا أقرب مما قيل ان علمه بالممكنات منطو فى علمه بذاته الخ) أقول لما ذهب الحكماء الى أن علمه تعالى بذاته وبالصادرات عنه حضورى وانه عين ذاته ولا حصول لشئ من صور الممكنات فى ذاته أورد عليهم ان العلم

لان ذاته على ما هو عليه من الصفات معلومة له تعالى ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ للممكنات على الترتيب الواقع فيعلم أنه مبدأ لها فيعلمها بعلمه بذاته تعالى من غير أن يؤدى الى كثرة فى ذاته وصفاته فانه يعلمها اجمالا فى ضمن علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضورى حيا قادرا عالما والا لم يكن علمنا بذاتنا على ما هو عليه وذلك لان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته مع أن المعلول مباين للعلة لا يخلو عن كدر اذ المعقول من العلم الاجمالى هو أن يكون العلم بالكل دفعة واحدة وينحل الى المعلوم بالاجزاء ويفصل اليها وليست المعلولات مما ينحل اليها العلة فذلك يفضى الى أن يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين هو بعينه العلم بالمتضايف الآخر ولا

---

١ فى عبارة الشارح استخدام اه

المتضايفين عين العلم بالمتضايف الآخر (قوله فان قلت الخ) يعني ان العلم بالعلة عين العلم بالمعلول بواسطة كون الاول سببا للثاني لا بسبب التضايف فلا يلزم ماذكره (قوله لو سلم الخ) يعني لا نسلم أولا أن العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول فانا نتصور العلة ولا يخطر ببالنا المعلول نعم ان التصديق بوجود العلة سبب للتصديق بوجود المعلول ولو سلم ذلك فالكلام في العينية لا في السببية (قوله لانا نريد ان نحقق الخ) لا يخفى ان الانطواء بالمعنى الذي ذكرناه لا يفضي الى كثرة في ذاته ولا في صفاته انما يوجب كثرة في الاضافة فان العلم بذلك الطريق هو العلم بذاته تعالى الذي هو علم بجميع الاسباب والمسببات أعني

اجماليا كان أو تفصيليا يقتضي نسبة بين العالم والمعلوم ولا يمكن أن يكون أحد الطرفين ليسا بحتا فلا بد لكل من الطرفين من نحو الوجود فلا بد للممكنات من جهة الوجود والخارجي ممنوع فلا بد أن علميا قائما بذاته فاجيب عنه بما قيل ان ذاته تعالى قائمة مقام الممكنات في الحضور عند ذاته فعلمه بذاته كاف في علمه بالممكنات اذ علمه بذاته مشتمل على علمه بالممكنات وعلمه بالممكنات منطوفي علمه بذاته لان ذاته على ماهو عليه من الصفات الاعتبارية والحيثيات الانتزاعية معلومة له تعالى ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ للممكنات على الترتيب الواقع فيها من المعلول الاول الى ما بعده أي خصوصية ذاته بالنسبة الى الصادرات عنه فيعلم انه مبدأ لها أي يعلم خصوصية ذاته المتعلقة بها المقتضية لصدورها عنه وتلك الخصوصية ليست أمرا سوى ذاته وعلم تلك الخصوصية لا يكون الا بالعلم بما اليه الخصوصية فيكون العلم بها مشتملا على العلم بالمعاليل واذ كانت تلك الخصوصية ليست سوى ذاته فيعلمها بعلمه بذاته واذ كان العلم بها مشتملا على العلم بالمعاليل والعلم بها هو العلم بالذات فيعلم المعاليل بعلمه بذاته من غير أن يؤدي الى كثرة في ذاته وصفاته لما علمت من انه تعالى يعلمها اجمالا في ضمن علمه بذاته ولا شئ فيما ذكر سوى ذاته كما انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضوري حية قادرة عالمة فان علم كوننا أحياء قادرين عالمين منطو في علمنا بذاتنا وعلمنا بذاتنا مشتمل عليه والا أي وان لم يكن علمنا الحضوري بذاتنا مشتملا على العلم بالكون حيا قادرا عالما لم يكن علمنا بذاتنا على ماهي عليه والحاصل ان علم الذات كما هي عليه يقتضي العلم بلوازمها وصفاتها بذلك العلم والا لم يكن علما بها ومبدئية الحق من صفاته فهي معلومة له بعلمه بذاته وعلم المبدئية مشتمل على علم ما اليه المبدئية وهي معاليله فعلم معاليله منطو في العلم بصفته وعلم صفته منطو في العلم بذاته فالمحقق الشارح قدس سره ان حمل كلام الحكماء على ما أبداه بعض المتأخرين أقرب الى الصواب من هذا الجواب وذلك لان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول فتكون ذات العلة كافية عن ذات المعلول بدون حصول المعلول وصورته عند العلة العالمة مع ان المعلول مباين للعلة لا يخلو عن كدر وبطلان وهو ظاهر وأيضا قد صرح في الجواب بان علمه بالممكنات اجمالا والمعقول من العلم الاجمالي هو أن يكون العلم بالكل دفعة واحدة بصورة واحدة بسيطة ثم تنحل تلك الصورة وهي العلم الاجمالي بالاجزاء المعلومة الى تلك الاجزاء وتفصل اليها أي ان هذه الصورة بماهي تلك المعلومات المفصلة بمنزلة جسم بسيط ينحل الى اجزائه المقدارية مثلا وذلك غير صحيح ههنا اذ ليست المعلولات مما ينحل اليها العلل فان المعلولات ليست اجزاء العلل والا لزم انحلال الواجب الى أعيان الممكنات وهو محال وأيضا وصح مثل هذا أي كون حضور الذات كافيا عن حضور الصادر عنها في العلم لافضى الى أن يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين وهما معروضا الاضافة عين العلم بالمتضايف الآخر ولا يخفى بعده عن الحق فان البديهة قاضية بان العلم بذات الاب ليس عين العلم بذات الابن وهكذا سائر المتضايفات ففي عبارة الشارح نوع من التسمح فالاولى ان كان يعبر بمثل ما قررنا وان كان يصح ما عبر به على وجه بعيد والخطب سهل (قوله فان قلت العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول الخ) أقول ايراد على استبعاده أن يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين عين العلم بالآخر حاصله أن للعلة مع المعلول علاقة

يخفى بعده فان قلت العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول كما هو المشهور بخلاف سائر المتضايفات قلت لو سلم أنه كذلك فلا نسلم أن العلم بها عين العلم بالمعلول والمطلوب ههنا ذلك لانا نريد أن نحقق علم الواجب بحيث لا يفضي الى كثرة في صفاته وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام

المصدريات

المصدريات والصادرات على وجه الاجمال (قوله اذ من جملة أحوال ذاته الخ) لا يخفى ان ماذكره الشارح يدل على ان العلم بالمبدئية الممكنات بناء على كونها اضافة تستدعى العلم بالطرفين كما يدل عليه قوله ولو صح ماذكروه الخ والفلاسفة لا يقولون بالانطواء بهذا الطريق بل يقولون ان العلم التام بالعلة التامة يقتضى العلم التام بالمعلول وذاته معلومة له علما تاما وهو علة تامة للمعلول الاول ونفس مصدريته له بجميع اعتباراته وأحواله فالعلم به مندرج فى علمه بذاته والا لم تكن الذات معلومة له تعالى علما تاما وهكذا تمام سلسلة الوجود (قوله ثم ان علمه تعالى حضورى الخ) لا يخفى ان العلم البسيط المحيط بالكل عين ذاته وهى موجودة بالصورة العينية من غير غيبوبية والعلم به مشتمل على العلم بالكل

ليست لسائر المتضايفات بعضها مع بعض فمن ثم كان العلم بالعلة سببا للعلم بالمعلول كما هو المشهور بخلاف سائر المتضايفات فليكن انكشاف العلة كافيا فى انكشاف ذات المعلول وحاصل الجواب عنه انا لا نسلم ان العلم بالعلة سبب العلم بالمعلول لما بينهما من التباين وحضور أحد المتباينين لا يكفى فى حضور الآخر ولو سلم فلا نسلم ان العلم بالعلة عين العلم بالمعلول بل القول بالسببية ينافيه فان السبب يغاير المسبب بالضرورة والمطلوب فى مدعاكم اتحاد العلمين بحيث يكون علم الواجب بالممكنات لا يفضى الى كثرة فى الصفات وذلك لا يكون الا عند القول باتحاد العلمين بحيث يكون حضور الذات كافيا عن حضور الممكنات وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام بل الاستلزام يقتضى التعدد فى الهويات أو أعم منه بالبداهة فانه لا بد من فرض شئ لازم الشئ فههنا شيئان بالذات أو المفهوم وانا أقول لا يتصور مبدئية شئ لشئ حتى يكون فى حقيقة الاول أو ماينتهى الى حقيقته أمر مايلائم انضمام الثانى اليه فى الوجود أو تكون نفس حقيقته تلائم ذلك الانضمام والا لم يكن اصدوره عنه دون غيره مرجح فيكون صدوره عنه ترجيحا بلا مرجح وهو محال وان كان من نفس حقيقة العلة ذلك ولا يمكن الانفكاك عنه بحال فالعالم بحقيقة العلة حق العلم لا محالة يعلم المعلول للزوم علمه بما يشبه أن يكون مضافا الى ذلك المعلول بعلمه لنفس تلك الحقيقة فالعلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب فلا معنى للمكابرة بمنعه الا الجهل بحقيقة بحث العلة والمعلول واما ان العلم بالعلة ليس عين العلم بالمعلول فذلك لم يذكره أحد ولم أجد فى كلام الحكماء ماينافضه فان الحكماء فيما قيل قائلون بانطواء العلم بالذات على العلم بالممكنات لا بعينيته وستسمع فيه قولا (قوله واعلم انهم ذكروا ان علم الواجب الخ) أقول اعلم ان الحكماء قد ذهبوا الى ان علم الواجب بذاته عين ذاته اذ الواجب نور لذاته بذاته وليس مظلما يحتاج الى نور يظهر ذاته عند ذاته ولما لم يكن فى مرتبة ذاته جهة سوى ذاته فرتبة وجود الكثرة انما صدرت عن مرتبة ذاته فذاته عين جهة الخصوصية التى نشأت بها عنه معاليل ذاته والعلم بالخصوصية الرابطة للعلة بمعلولاتها لا يكون الا ومعه العلم بتلك المعلولات كما هو بين والا لم تكن تعلم الخصوصية فالعلم بالخصوصية التى للعلة الى معلولها المعين لا يتم علما حتى يعلم ذلك المعلول فعلم المعلول منطوفى علم تلك الخصوصية وقد علمت ان خصوصية الحق الى معلوله الاول هى عين ذاته وقد علم الحق ذاته بذاته فعلم الخصوصية بذاته فعلم المعلول الاول بذاته كل ذلك بعلم هو عين ذاته كما علمت فعلمه بذاته الذى هو عين ذاته علم بالخصوصية التى هى عين ذاته وذلك العلم بها لا يكون الا بعلم ماهى اليه فالعلم بها مشتمل على العلم بالمعلول الاول ثم ان ذلك المعلول اللازم للعلم يجئ متأخرا عن مرتبة الذات فى عالم التفصيل الذى هو الوجود الخارجى فليس هنالك بون بين علم الذات الذى هو كالعلم بالمصدرية وبين حصول المعلول فى الخارج الا بالمرتبة ثم ان المعلول الاول لما كان معلوما للحق بجميع وجوهه بعلم المصدرية وكانت مصدريته للمعلول الثانى أى الخصوصية التى بها نشأ المعلول الثانى من وجوه المعلول الاول مع مصدره وعلم الخصوصية منطو على علم ما اليه الخصوصية فكان المعلول الثانى معلوما بعلم خصوصيته كان العلم بالمعلول الثانى منطويا فى العلم بالمعلول الاول مع مصدره فان

واعلم أنهم ذكروا أن علم الواجب بغيره منطو فى علمه تعالى بذاته وما بينوا كيفية الانطواء الا بان قالوا ان ذاته تعالى علة للممكنات وعلمه بذاته على ماهى عليه منطو على علمه بالممكنات اذ من جملة أحوال ذاته كونه مبدأ لها فيتضمن علمه بذاته علمه بها وهذا مما لا يقنع به ذو فطانة لان تلك الممكنات مباينة للواجب تعالى وحضور أحد المتباينين لا ينطوى فى حضور الآخر ولو فرض بينهما أى نسبة من العلية وغيرها ولو صح ماذكروه لكفى أن يقال ان من جملة أحواله كونه تعالى مغايرا للممكنات وهو يعلم ذاته مع جميع أحواله فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ماسواه ثم انهم ذكروا أن علمه تعالى حضورى والمعلوم فى العلم الحضورى هو بعينه الصورة العينية من غير أن يكون هنالك صورة أخرى فلا بد أن يكون للمعلوم وجود فى الخارج حتى تكون الصورة العينية بعينها هى الصورة العلمية ومن البين ان وجود العلة ليس بعينه وجود المعلول حتى تكون صورتها العينية

كما عرفت (قوله بذواتها) لا بصورها فالعلم بها حضورى (قوله و بالارادة المنبعثة عنه) وهى علمه تعالى

الخصوصية التى بها صدر هذا الثانى ليست أمرا وراءهما وليست تعلم بدون علم الصادر الثانى ثم يجيء هذا المعلول الثانى حاصلا فى الخارج فى مرتبة التفصيل والعلم بالمعلول مندرج ومنطو كما سمعت فى علم المصدرية فعلم المعلول الثانى منطو أيضا فى العلم بمصدرية المعلول الاول عن الاول وهكذا يقال فى جميع المعاليل المتنزلة فالعلم بذاته الذى هو العلم بمصدريته لمعلولاته منطو على جميع العلوم التفصيلية مشتمل عليها وهو واحد بسيط فانه عين الذات الواحد من جميع الوجوه وجميع هذه العلوم التفصيلية واحدة فى مرتبته ان اعتبرت متعددة فى مراتبها عند النظر الى خصوصياتها فمن ثم سموه علما اجماليا والعلم التفصيلى عند التحقيق ليس الا الايجاد فان الايجاد والاختيار والعلم ليست عنده بل متعددة كما هى عندك فان ما عندك مرتبة الناقص ومرتبته تعالت أن تكون الا فى ذروة الكمال بل مرتبة علمه بذاته كافية فى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما مرت الاشارة اليه فقد صح بيانهم كيفية الانطواء بان قالوا اقولا اجماليا ان ذاته علة للممكنات وعلمه بذاته على ما هو عليه منطو على علمه بالممكنات اذ حق جملة أحوال ذاته ليست وراء ذاته انما تسمى حالا بالاعتبار الوهمى لا الحقيقى كونه بعدا لها أى الخصوصية التى بين الذات وبين معلولاته التى بها نشأت لا التى عن وجودها انتزعت والعلم بالخصوصية لا يكون الا بالعلم بما هى خصوصية بالنسبة اليه فيتضمن علمه بذاته علمه بها أى بالممكنات والكثرة جاءت متأخرة فى مراتب التفصيل وبالجملة فالمعلول الاول مثلا بوجوده الخارجى انما يتبع علم الذات بالذات (١) اذ مجرد علم الذات علم مبدئيتها وعلم مبدئيتها هو ايجاد العقل الاول باعتبار وعلمه الفعلى باعتبار وعلم العقل الاول على ما هو عليه علم بمبدئيته للعقل الثانى وايجاد له باعتبارين وقد كان عين العلم بالمبدئية الذى هو عين العلم بالذات فالنور واحد والاشعة مختلفة والحق واحد ومظاهره متعددة فدقق وهذا بيان يقنع به على أصولهم من له أدنى فطانة فضلا عمن برز فيها كالشارح رضى الله عنه فكأنه قدس سره لم يفهم حقيقة كلامهم فاورد عليهم ما لم يكن يرد ثم ما بينه بعد فى التجائهم هو عين ما بيناه ههنا الا انه لقصوره عن هذا البيان أتى بعبارة شنيعة لا يليق ان يتفوه بها عاقل فضلا عن حكيم عمدته البرهان واجمال القول ان علم الحق بذاته هو محتد اختياره وليس يتمايز اختياره عن ايجاده للممكنات اذ ليس علم الحق بالفكر والنظر ولا اختياره بالتردد بين الخير والشر بل تلك أمور يعددها الاعتبار ويوحدها الاستبصار وذلك قول قد يحققه الناظر على أصول أخرى حقه عند تصفية العقل وتجريده عن ادران ما قبله من الاوهام العامية وقد لهج عبد الحكيم بالتفرقة بين العلم الاجمالى والتفصيلى فى مواضع عديدة من حاشيته على هذا الكتاب ولم يصب فى ذلك شيأ من مذهب الحكماء وبهذا تعلم عدم اختلال ما نقله الكلنبوى عن رجل ذكر انه بعض الافاضل ونص عبارة الكلنبوى بعد كلام قدمه وبهذا ظهر اختلال ما ذكره بعض الافاضل فى رسالة مستقلة حيث قال ليس الكلام فى العلم بالمعنى المصدرى المعبر عنه بدانستن بل فى العلم بمعنى دانش وحقيقته انه نور يتجلى به الاشياء ويتميز بعضها عن بعض وهو قد يكون عين العالم بان يكون نورا ظاهرا مظهرا قائما بذاته وقد يكون أمرا قائما فيكون العالم فى ذاته مظلما ويكون نورانيا بقيام ذلك النور به ولما كان ذاته تعالى نور الانوار كان ذاته بذاته فى أجل مراتب الظهور لذاته ولا تكون الغيبة فى ذاته أصلا فتكون ذاته عالما وعلما ومعلوما من غير تكثر واثنينية أصلا بالذات ولا بالاعتبار ثم ان ذاته بذاته مصدر للمعلول الاول ومصدريته اى الجهة التى تخصص صدوره عنه بوجه مخصوص نفس ذاته فيكون علمه بذاته الذى هو علم بالمصدرية مشتملا على العلم بالمعلول الاول بجميع وجوهه واعتباراته لكونه صادرا عنه من كل وجه مندمجا علمه فى علم المصدرية من غير تكثر ولا تعدد الا بالاعتبار والا لم تكن المصدرية التى هى الذات معلومة بالوجه

منطوية على صورته العينية فالمخلص لهم من ذلك ان يلتجؤا الى ما ذكرناه سابقا من ان تلك المعلولات معقولة بذواتها وهى باعتبار كونها علما لله تعالى متقدمة عليها باعتبار كونها موجودات خارجية وهى باعتبار كونها علما منسوبة اليه تعالى بالايجاب لانها بذلك الاعتبار ليست مسبوقة بالعلم والارادة وباعتبار وجودها الخارجى منسوبة اليه بالاختيار لانها مسبوقة بالعلم الذى يقارنها بالاعتبار وبالارادة المنبعثة عنه

١ قوله اذ مجرد الخ وان شئت قلت ان الواجب بعلمه بذاته قد علم سلسلة الممكنات الى غير النهاية بعلم المبدئية وعلمه لها هو ايجادها فى الخارج فوجدت الآن ظرف الخارج لما لم يكن بحيث يسع تمام الوجود فى آن وجدت هذه الموجودات على ما تراها متعاقبة بذلك العلم الاول فوجودها الماضى والحالى والاستقبالى هو ذلك الايجاد العلمى فدقق جدا اه منه

بالكل والواجب أن يكون الكل عليه على أحسن النظام من غير قصد وطلب منه فعلم الاول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان وجود الكل وهى المسماة عندهم بالعناية الازلية

الاكمل وكذلك المعلول الثانى والثالث وهكذا الى غير النهاية فيكون علمه تعالى الذى هو عين ذاته وهو نور الانوار يظهر به ويتجلى كل ماهو فى سلسلة المبدئية كليا كان أو جزئيا دفعة وكذا الصفات والاعتبارات اللاحقة لتلك المعلولات لكونها بهذه الصفات والاعتبارات صادرة عنه ومصدريته لها مقتضية لاتصافها بتلك الصفات فعلمه تعالى علم بسيط مشتمل على العلم بجميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الذى يحضر من سئل عن مسئلة على التفصيل الذى يقع بعده وهذا معنى ماوقع فى عبارة الشيخين انه منطو على العلم بالكل انطواء النواة على الشجرة ثم لما كان هذا العلم مبدأ للعلم للاسباب والمسببات من حيث انها أسباب ومسببات كان العلم التفصيلى المترتب عليها علما فعليا لوجود جميع الموجودات الواقعة فى سلسلة المبدئية على الترتيب الذى تقتضيه العناية الازلية أى كان علمه بذاته من حيث مصدريته للمعلول الاول علما فعليا سببا لوجوده وعلمه الحضورى بالمعلول الاول من حيث مصدريته للمعلول الثانى سببا لوجوده وهكذا الحال فى الموجودات الواقعة فى سلسلة المبدئية فكان وجود تلك المعلولات مع ماتشتمل من الصفات والاعتبارات فى مرتبة الوجود علما تفصيليا حضوريا بها مترتبا على ذلك العلم البسيط ولم يتجدد فى تلك المرتبة الا الاضافات وتجدد الاضافات لايخل بوحدانيته فانها جميعا راجعة الى اضافة المبدئية ولاشك فى اتصافه بها ثم ان مراتب العلم التفصيلى أربع الاولى مايعبر عنه فى الشريعة بالقلم والنور والعقل وعند الصوفية بالعقل الكل وعند الحكماء بالعقول فالقلم الذى هو أول المخلوقات حاضر بذاته مع ماهو مكنون فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلى بالنسبة الى العلم الاجمالى الذى هو عين ذاته وبسيط بالقياس الى باقى المراتب والثانية مايعبر عنه فى الشريعة باللوح المحفوظ وعند الصوفية بالنفس الكل وعند الحكماء بالنفوس الزاكية المجردة فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ماينتقش فيه من صور الكليات والجزئيات عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلى بالنسبة الى المرتبتين فوقها والثالثة كتاب المحو والاثبات وهى القوى الجسمانية التى ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهى المنطبعة فى الاجسام العلوية والسفلية فهذه القوى مع مافيها حاضرة عنده تعالى والرابعة الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية وأحوالها فانها حاضرة بذاتها عنده تعالى فى مرتبة الايجاد فهى علوم باعتبار ومعلومات باعتبارين وكذا مافى المراتب السابقة فانها جميعا علوم ومعلومات باعتبارين اه ملخصا اه عبارة الكلنبوى الان فى العبارة تسمحا ولعله من تلخيص الكلنبوى فتم قول الحكماء ان علم البارى تعالى بالممكنات الذى هو عين ذاته حضورى على قواعدهم فانه ليس الاذاته وهى حاضرة عند ذاته وكذلك علمه الذى هو عين الممكنات وهو مرتبة العلم التفصيلى وقد وصل الينا على لسان الاستاذ المحقق ان الشيخ أبا على بن سينا قال ان علم الواجب بالممكنات هو عين لايجادلا يتفاوت الابالاعتبار وهو يريد العلم الفعلى فزعم الكلنبوى ان هذا الذى نقله عن بعض الافاضل مختل قد نشأله من اختلال فكره وانما نقلناه وان لم يكن دأبنا ان ننقل عن أحد مثل هذا النقل لهذا التأييد لتشحيذ الاذهان باطراء بعض من التفاسير فافهم ثم ان الكلنبوى قد استعان بتوفيق الله تعالى على مخلص للحكماء عما يرد عليهم من مثل ماذكره الشارح حاصله انه قد ذهب أهل الشبح الى ان العلم بالشبح عين العلم بذى الشبح مع التباين بين الشبح وذى الشبح بالماهية وانما ذلك لعلاقة بينهما فلنا ان نقول ان بين الواجب تعالى وبين الممكنات رابطة خاصة سموها بالمبدئية كما بين الشبح وذى الشبح تقتضى أن يكون العلم بالذات عين العلم بالممكنات لاتفاوت بينهما الابالاعتبار فان قيل كيف نقول لا كيف فان علم

(قوله وفيه ما أشرنا اليه) بقوله والقول بان هذا الوجود الخارجى باعتبار أنه علم الخ (قوله علم الواجب حضورى الخ) ان أراد انه عبارة عن نفس الحضور حتى يكون اضافة تستدعى الطرفين المتغايرين بالذات أو بالاعتبار فباطل لان علمه عين ذاته وان اراد انه ليس بحصول الصورة فسلم لكنه بهذا المعنى لا يستدعى الطرفين ثم ان الشيخ قال فى الشفاء ان تعقل شئ لشئ لا يقتضى ان يكون الشئ الثانى غير الاول بالذات أو بالاعتبار وقد فصله بما لامزيد عليه فعلمه تعالى بذاته لا يستدعى كون ذاته مغايرا له بوجه ما وذلك لان حقيقة العلم نور تتجلى به الاشياء وذاته تعالى نور الانوار ظاهر فى نفسه مظهر لكل ماعداه من غير لزوم تكثر وتعدد (قوله متحد بالذات الخ) ان أراد الاتحاد الحقيقى فباطل لانه يلزم ان يكون ذاته تعالى عبارة عن القيد وان أراد الاتحاد بمعنى عدم زيادته عليه فى الوجود الخارجى فيكون

الواجب ليس كعلومنا فيجوز ان يقع بنحو لا يقع عليه علومنا واطال فى الكلام على هذا المخلص وفرع عليه مافرع وأنا أقول بعد المساهلة معه فى قياسه البارد هذا الكلام بمنزلة ان يقال علم الواجب تعالى بالممكنات عين ذاته ولا يرد عليه شئ لانا لا نعلم كيف يعلم حتى نورد عليه ولا يخفى سخافته وليت شعرى ان كان مثل هذا مخلصا فلم لم يعتمدوه فى جميع ما أورد فى الالهيات وينقطع عرق البرهان بالكلية ويقام حجاب على عين النظر ويطلق العنان لكل مدع يدعى مايريد ثم يزعم ان ليس يلزم على دعواه محال فان الكيف مجهول والتنزيه معلوم وبالجملة فهذا وأمثاله مما يعدونه فضلا من قولهم يعلم علما لا نعلمه أو يتعلق تعلقا لا نعلمه أو مايشبه ذلك أقوال قد اطفأت نور العلم من العالم وضربت على قلوب الاذكياء خيام الجهل كيف ولم يثبت لدينا شئ من الاشياء الا بنور عقلنا فهل يسوغ لنا بعد ذلك ان نسمه بالجهل والعمى وأى مرجح خصوصا لا يقال مثل هذه المجون فى توجيه قول الحكيم الذى لا يسوغ الا ماقضى به برهانه فان لم يعلم فهو موقوف حتى يعلم تفطن فلست أطيل فى بيان الاباطيل وألفاظ الشارح بعد ظاهرة غنية عن الشرح (قوله هذا مارأيناذكره الخ) أى فى مقام تحقيق علم الله تعالى بغيره من الممكنات (قوله ولنا فى تحقيق مذهبهم) أى مذهب الحكماء كلام آخر سوى هذا الكلام الباطل يعلو عن طور مقام علم الكلام وليس ينبغى أن يذكر الا لقوم قد رقوا فى الفلسفة أعلى مقام ولعل هذا التحقيق هو ما أتى عليه فى رسالته المسماة بالزوراء وقد تحقق لب الحق فيه من رسالتنا الواردات وهذا مشرب صوفى لا يذوقه الا من عوفى تصوفى فان خرجت من ظلمات الوهم والارتياب وأشرقت الارض بنور ربها ووضع الكتاب فتح لك من الحقائق أبواب وظفرت بحقيقة الصواب وكنت من العرفاء ذوى الالباب والا فانت محجوب وتطرك مقلوب فاجهد نفسك أيها الطالب واجعل همك أعلى المقاصد وأسنى المطالب فليس الامر ما أنت فيه بل وراء ذلك ما أنت مخفيه والحق فيك مبديه وليس هذا مقام الكلام والا لسمعت صريف الاقلام ولعلنا نأتى على تحقيق هذه المسئلة بوجه أبسط وأعلى فى مقام آخر أو فى كتاب آخر والله الموفق (قوله فان قلت علم الواجب حضورى الخ) أقول قد تلونا عليك مااصطفيناه فى علمه بغيره والمرضى عند المحققين وعندنا أن علمه بذاته هو عين ذاته ولما لم يكن صورة ذاته فى ذاته كان علمه بذاته حضوريا لحضور ذاته عند ذاته لا حصوليا فان قلت لا يصح لك أن تقول علم الواجب حضورى فانك تقول حينئذ ان ذاته حاضرة عند ذاته وحضور شئ عند شئ يقتضى حاضرا ومحضورا عنده وكل منهما مغاير للآخر فحضور الشئ عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشئ ونفسه وذلك اللازم محال فحضور الشئ عند نفسه محال فيكون علم الواجب حضوريا محال فان أجبت بان التغاير الاعتبارى كاف أى ذات الواجب من حيث هى علم حاضر ومن حيث هى عالم محضور عنده فذلك يستلزم أن لا يكون ذات الواجب بقطع النظر عن جميع الحيثيات عالما بذاته والازم المحال المذكور لعدم اختلاف الحيثية حينئذ بل يكون الواجب تعالى مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هى أو العكس

وفيه ما أشرنا اليه سابقا هذا مارأيناذكره فى هذا المقام ولنا فى تحقيق مذهبهم كلام آخر يعلو عن طور علم الكلام وسنأتى عليه فى رسالة منفردة ان وفقنا الله تعالى المنعام فان قلت علم الواجب تعالى حضورى وحضور الشئ عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشئ ونفسه والتغاير الاعتبارى يستلزم أن لا يكون ذات الواجب من حيث هو من غير اعتبار قيد زائد عالما بنفسه بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هى أو يكون من حيث هى عالما بذاته مع قيد آخر والتعبير بعدم العينية لا يجدى نفعا لانه أيضا نسبة قلت عدم العينية نفى للنسبة ونفى النسبة قد يكون للوحدة وانتفاء الاثنينية فلا يستدعى المغايرة وأيضا لا محذور فى أن يكون الذات مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هى لان الذات مع القيد متحدة فى الوجود مع الذات من

أمر انتزاعى يلزم تأخر علمه بذاته عن هذا الامر الانتزاعى (قوله صحة الفعل الخ) الاظهر التمكن من الفعل لان الصحة صفة الفعل والقدرة صفة القادر الا انه تسامح والمراد كونه بحيث يصح منه الفعل أى يصح منه ان يوجد وان لا يوجد فالقادر من يصح منه الفعل والترك ولا يكون شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وأنكروا القدرة بالمعنى المذكور وأثبتوا الايجاب واما ما فى شرح المواقف من ان كونه قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى أن مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حق البارى تعالى ففيه بحث لان المشيئة عند المليين عبارة عن القصد وتعلق القصد باحد الطرفين غير لازم لذاته فلهذا يصح كل منهما بدلا عن الآخر وعند الحكماء عبارة عن علمه تعالى بالنظام الاكمل وهو لازم لذاته تعالى بطريق الايجاب فلذا كان مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق فالاتفاق بين الفريقين ليس الا بحسب اللفظ فقط ثم التحقيق ان القدرة نفس التمكن اذ لا دليل على أمر سواه كما فى شرح المقاصد والمشهور انه صفة تقتضى التمكن قال الآمدى انها صفة وجودية من شأنها الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا من الترك والترك بدلا من الفعل وقسم ذلك الى قديمة وحادثة وهو الموافق لمذهب الشيخ من اثبات الصفات الموجودة الزائدة له تعالى (قوله والترك) وهو عدم فعل المقدور وقيل كف النفس عن الفعل وقيل فعل الضد فالترك بالتفسيرين الاخيرين داخل فى الفعل وعلى التفسير الاول يستلزم الدور مع انه لا حاجة اليه لان صحة الفعل كافية فى التعريف ولذا فسر القاضى فى تفسيره قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير بالتمكن من الايجاد (قوله عن كونه الخ) واما كونه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو عبارة عن الاختيار (قوله ودوام الفعل) الاظهر وجوب الفعل ثم المقصود من هذا الكلام ان كان بيان كونه تعالى مختارا عند الفلاسفة كما يدل عليه لفظ الدوام وقوله فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته كان معناه أن دوام الفعل منه تعالى وامتناع الترك بسبب الغير وهو لزوم

أو التقييد من الجانبين وكون ذات الواجب تعالى بقطع النظر عن جميع الحيثيات غير عالم بذاته قول باحتياج ذاته فى علمه بذاته الى انضمام الحيثيات وهو باطل فان أجبت أيضا بان الحضور انما يقتضى تغايرا ان كان مضمون موجبة كان يقال ذاته حاضرة عند ذاته فانه يقتضى نسبة ذات طرفين اما ان كان المراد منه ما هو لازمه وهو مضمون سالبة قائلة ذاته ليست بغائبة عن ذاته فلا يقتضى تغايرا فذلك لا يجديك نفعا فان السلب نسبة يطلب طرفين فالتغاير لازم قلنا ذلك القول أى ان علمه تعالى بذاته حضورى صحيح وسلب الغيبة هو عبارة عن سلب النسبة وسلب النسبة قد يكون لكون الموضوع واحدا لا نسبة بينه وبين شئ آخر أى لا تعدد فيه بوجه فقولنا ليست الذات بغائبة عن الذات سلب للغيبة وصدقه بوحدة الذات للذات بحيث لا تغاير فيها بوجه من الوجوه حتى تتصور الغيبة فلا يستدعى المغايرة بل عدمها فحضور الذات عند الذات لا يستلزم المغايرة بين الشئ ونفسه كما زعمت فدعوى ان العلم حضورى صحيح وأيضا لو قبلنا المغايرة فالتغاير الاعتبارى كاف قولك يلزم ان لا يكون الذات بقطع النظر عن جميع الحيثيات عالما بذاته قلنا لا ضير فيه فان قطع النظر عن جميع الحيثيات هو قطع النظر عن حيثية العلم ولا ريب فى انه بقطع النظر عن حيثية العلم لا يكون عالما بشئ بل انما يكون عالما بذاته اذا لوحظ بحيثية كونه علما أو عالما وكل هذه الحيثيات متحدة فى الخارج مع الذات انما التغاير فى اللحاظ والاعتبارات فقط لتصور الحكم فحديث الاحتياج والانضمام لا يسمع وليس هذا باغرب من قول

حيث هى (قادر على جميع الممكنات) باتفاق المتكلمين والحكماء لكن القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم اللاوقوع وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها فلا ينافى كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافى الاختيار كما أن العاقل ما دام عاقلا لا يغمض عينيه كلما قرب ابرة من عينيه بقصد الغمز فيهما من غير تخلف مع انه انما يغمضها بالاختيار وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافى الاختيار

فانظر لمن يكون علمه عين ذاته فهو تعالى قادر على جميع الممكنات لان المقتضى لقدرته هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان

مشيئة الفعل بسبب كونه كمالا لذاته تعالى لا ينافى الاختيار فان أراد بالاختيار كونه فاعلا بالقصد ففيه انهم لا يثبتون القصد لذاته تعالى وان أراد كونه فاعلا بالعناية الازلية بصيرما له ان دوام الفعل منه تعالى بسبب العناية الازلية لا ينافى كونه فاعلا بالعناية الازلية ولا يخفى انه لا حاصل له وان كان بيان كونه مختارا عند المليين كان معناه ان دوام الفعل أى لزومه وامتناع الترك بسبب الغير وهو الارادة المخصصة بالوقوع فى وقت دون وقت لا ينافى الاختيار لان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار فايراد المثال المذكور وتعليل امتناع الترك فيه بالعلم بضرر الترك لا وجه له وقوله فانظر الخ لا معنى له (قوله فانظر لمن يكون علمه الخ) فان العلم فيه فى غاية الكمال فامتناع الترك فيه بسبب العلم بضرر الترك أظهر هذا هو الظاهر من العبارة ولا يخفى انه غير مناسب للمقصود لان المقصود أن يكون عدم منافاته للاختيار فيه أظهر (قوله فهو قادر الخ) الفاء فصيحية أى اذا علمت معنى القدرة فنقول هو قادر على جميع الممكنات لان المقتضى الخ جعله القوم دليلا مستقلا على عموم القدرة وأورد عليه ان مجرد وجود المقتضى والمصحح لا يكفى بل لا بد من تحقق الشرائط وارتفاع الموانع وأجيب بانه لا تمايز فى الممكنات قبل الوجود لتخصيص البعض بشرط أو عدم مانع دون البعض ولما كان أثر الضعف ظاهرا على هذا الجواب جعله الشارح دليلا على ثبوت أصل القدرة وفرع عليه قوله واذا ثبت قدرته على البعض الخ ليثبت به شمول القدرة وقوله لان الامكان الخ دليل عليه (قوله هو الذات) اذ لو كان للغير مدخل فيه احتاج فى صفاته الذاتية الى الغير (قوله هو الامكان) لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية والمقدمة الاولى للملازمة والثانية والثالثة لتحقق المقدم ليلزم منه تحقق التالى وحاصل الاستدلال اذا ثبت قدرته على البعض ثبت قدرته على الكل لكن المقدم حق فكذا التالى اما الملازمة فلان الامكان مشترك بين الممكنات وهو مناط المقدورية فتكون القدرة على البعض مستلزمة للقدرة على الكل

الشيخ الاشعرى ان الذات بذاتها ليست بعالمة الا بانضمام مغايرها فى الوجود وهو صفة العلم فجعلها محتاجة الى أمر زائد فى الخارج يقوم بها وغاية القول أن التعبير بحضور الذات عند الذات وما ينحو نحو هذا من الالفاظ انما هو للاصطلاحات اللغوية والعرضية وهى فى الواقع لا تقتضى تغايرا بل ذلك للتفهيم والتفاهم وقد يقرر الاشكال بوجه آخر حاصله أن الواجب تعالى لا يصح أن يعلم ذاته لان العلم اما اضافة أو صفة ذات اضافة على اختلاف فيه فلو علم ذاته لكان لذاته نسبة الى ذاته والنسبة تستدعى طرفين ولا يكونان متحدين والا كانا طرفا واحدا فهما متغايران فتكون ذاته مغايرة لذاته هذا خلف فان قلتم التغاير الاعتبارى كاف قلنا كلا منافى مرتبة الذات وهى واحدة من جميع الوجوه والواحد من كل وجه لا يعتريه تعدد الاعتبار وهى شبهة الطبيعيين فى القول بالواجب الغير الشاعر وجوابه أولا بمنع ان الواجب واحد من جميع الوجوه فان شيأ من الاشياء لا يخلو من تعدد الحيثيات الاعتبارية وان كانت سلبية فلنا اعتبار كونه عالما وعالما ومعلوما وان كان لا أثنينية فى نفس ذاته ولا فى صفاته الوجودية وهذا الجواب لا يخلو عن كدر وثانيا ما أقول أن العلم ليس نسبة ولا يقتضى نسبة الا التغاير بين العالم والمعلوم لاثبات الملائمة ليتحقق الانكشاف اما عند اتحاد العالم والمعلوم فلا يحتاج الى النسبة بل العلم هو حالة الانكشاف فان كان للذات على الذات فهو هو وان كان لمغاير فلا بد من رابط يربط العالم بالمعلوم والا لكان كل ذى علم عالما بكل معلوم وهو بديهى البطلان وعلى الجملة فمسئلة العلم محل نظر حديد (قوله قادر على جميع الممكنات الخ) أقول ومن الصفات الكمالية التى يجب أن يتصف بها الحق الواجب تعالى انه قادر على جميع الممكنات أى قادر على احداث كل فرد من فراد الممكنات على الاطلاق بدون استثناء وانما قلنا على احداث لما ان علة الاحتياج عند ناهى الحدوث لا الامكان ومن ثم ل الشيخ الاشعرى ان احتياج الجواهر حالة بقائها انما هو بواسطة ما يجب

وأما

وأما الثاني فلانه لابد للممكن على تقدير وجوده من الانتهاء الى الواجب دفعا للدور أو التسلسل وقد ثبت

تجدده من اعراضها وقلنا كل فرد لما ان المراد أن لايخرج فرد من افراد الممكنات عن قبوله للتأثر عن الباري تعالى لا انه قادر على أن يوجد مجموع الممكنات باسرها فانه من المحالات لان الممكنات غير متناهية وايجاد مجموع مالايتناهى محال وقلنا بدون استثناء لما ان صفات المعاني عند المصنف ليست عينا بحسب المفهوم ولا غيرا بحسب الوجود فهي في الوجود الخارجي عين الذات فليست من الممكنات نعم تستثنى من الممكنات في عبارة غيره ومفاهيمها الذهنية قائمة بالاذهان مقدورة بالضرورة واطلاق هذه المقالة أى انه تعالى قادر على جميع الممكنات باتفاق بين المتكلمين والحكماء بناء على تحقيق مذهب الحكماء من ان جميع الممكنات صادر بتأثير الله تعالى والوسائط شروط ومعدات بل وعلى غير تحقيقه كما يعلم بالتأمل الا ان القدرة عند المتكلمين هي صفة تقتضى كون الفاعل بحيث يتمكن من الفعل والترك أى عدم الفعل أو هي كونه بحيث يتمكن أو هي نفس التمكن وذلك بحيث يجوز منه الفعل والترك بالنسبة الى شئ واحد جوازا وقوعيا بان لايمتنع أحدهما لذات الفاعل ولا للازم ذاته وعند الحكماء هي كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل أى ان يكون فعله موقوفا على مشيئته سواء كان بحيث يجب الفعل لوجوب المشيئة أم لا فهو أعم من تفسير المتكلمين مطلقا وتفسير القدرة بهذا المعنى مما اختص به الحكماء وتفسيرها بالمعاني الاول مما اختص به المتكلمون وليس شئ من تعريف أحدهما يسمى قدرة عند الآخر وان كان المتكلمون لاينكرون حصول المعنى الاعم في شأن الواجب تعالى لوجوده في ضمن الاخص القائلين به فلا ايراد ولا جواب فاذن يكون معنى قضية المصنف على مذهب المتكلمين ان الباري تعالى اذا قيس الى أى ممكن من الممكنات فهو بحيث له أن يوجده وله أن لايوجده ليس يمتنع عليه واحد منهما ولا يجب منه كذلك لا لذات الواجب تعالى ولا للازم من لوازمه فليس لممكن من الممكنات وجوب ولا امتناع بوجه فهو في الايجاد مختار اختيارا مطلقا مرددا على هذا وعلى مذهب الحكماء ان الباري تعالى بحيث ان شاء ممكنا صدر عنه وان لم يشأ لم يصدر شئ وجب له أحد الطرفين في شئ من الممكنات أو لم يجب وهذا عموم في المفهوم والا فالواقع الشق الاول أى وجوب أحد الطرفين لانه عند تمام الاستعداد يجب الفيض لوجوب المشيئة لعموم الفيض والجود وعند عدمه يجب عدم الفيض لعدم المشيئة بعدم القبول فالفعل في الحقيقة واجب الوقوع أو اللاوقوع وان كان ذلك موقوفا على مشيئته ثم ان تقدم الشرطية الاولى أى قولنا ان شاء فعل بالقياس الى وجود العالم دائم الوقوع وتاليها لازم لوقوع مقدمها أى أزلي أبدي لعدم توقف الفيض في زمن من الازمان ومقدم الشرطية الثانية بالقياس الى وجود العالم أى ما يتحقق به مفهوم العالم في الخارج دائم اللاوقوع أى ان مشيئة الحق للايجاد دائمة لاتنقطع أزلا وأبدا وان كان قد لايشاء فردا خاصا في زمن خاص لعدم الاستعداد مثلا وبالجملة فالحق تعالى خلاق أزلا وأبدا لانه مريد للايجاد أزلا وأبدا وان كانت الحوادث في تعاقب ان قلت ان كان مقدم الشرطية الثانية ليس بواقع البتة فتاليها كذلك فهما كاذبان فقد كذبت الشرطية فلم يتم التعريف قلنا قد تقرر ان صدق الشرطية اللزومية لاتتوقف على صدق طرفيها بل تتوقف على صدق تاليها على فرض صدق مقدمها وهو ههنا كذلك وهذا الاشكال وهم والا فالمقدم صادق في بعض الممكنات كما ذكرت ان قلت ان كان الواقع وجوب أحد الطرفين بالنسبة الى الواجب تعالى فهذا هو القول بنفي الاختيار مع انكم تقولون بانه مختار وان هذا الا تناقض قلت دوام الفعل أى لزومه وامتناع الترك أو العكس أى وجوب الترك وامتناع الفعل بسبب أمر مغاير للذات وهو المشيئة مثلا لاينافي الاختيار بل الفاعل قد يختار الفعل ويرضى به ومع ذلك يوجبه على نفسه بموجب ما كعلمه بغايته اللائقة أو المنافرة ولا تنافي بينهما الا ترى ان العاقل ما دام عاقلا اذا قصده قاصد بابرة ليغمز عينه بها فانه يغمضها

فاذا ثبتت قدرته في البعض ثبتت في الكل ولان الامكان مشترك بين الممكنات ولابد للممكن على تقدير وجوده من الانتهاء الى الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه ولان العجز عن البعض نقص وهو على الله تعالى محال

انه فاعل بالاختيار والارادة فيكون ذلك الممكن صادرا عنه بالاختيار فيكون قادرا عليه (قوله

ولا يخاف اغماضها عن مشيئته بحيث لا يمكنه تركه مع ان الاغماض باختياره الا انه بتمديد الاعصاب وقبضها عند المقتضى بالارادة وامتناع الترك لعلمه بضرر الترك لا ينافي اختياره وكذا السخي المار على متلهف من العطش أو متضرم من الجوع ومعه ما يسد رمقه فانه لا يتمالك نفسه الا أن يزيل ما بهذا المسكين من الالم ومع ذلك لا يجد من نفسه قاهرا على ذلك بل انما هو باختياره وارادته وطوعه فما ظنك بمن علم المضار والمنافع بعلم هو عين ذاته وكان من أوصاف ذاته الجود العام فاختياره اختيار فوق هذا الاختيار بحيث لا نسبة والتمثيل للتقريب وبالجملة فامثال هذا وجوب بالاختيار والواجب بالاختيار لا ينافي الاختيار وقال قائل الوجوب اللازم للذات هو عين الوجوب للذات وهذه التمحلات كلها تستر تحت كنف العبارات وتجمع على الشارح بما لا يليق به وأنا أقول أولا ان من له أدنى عقل يفرق بين الصادر عن الذات لنفس الذات بحيث لا يتوقف على شعور الذات به وبين ما لا يصدر عن الذات الا بواسطة شعور الذات وعلمها به واصدارها له عن رضا بحيث لا تعترضها الضرورة في ذلك أي بحيث يكون مصدرها نفس الاختيار وان كان يجب وقوعه لكون الذات لا يعتريها شائبة البخل أو ما يشبه ذلك فان هذا الثاني بالاختيار والاول بالاضطرار وثانيا انه لا محيص للمتكلم عنه أي عن القول بالوجوب اللازم للذات فان علم الواجب بالممكنات لا يجوز أن يكون اختياريا عنده والا لكان العلم بها حادثا وهو مستلزم لسبق الجهل وهو محال فاذن علمه بالممكنات على ما هي عليه وعلى وجه وقوعها في الخارج لازم لذاته وارادته انما تتعلق على وفق علمه ولا يتصور بينهما الخلاف والا لزم انقلاب العلم جهلا وقدرته انما تتعلق على وفق ارادته والا لزم هذا اللازم بعينه أيضا فاذن ايجاده لخصوص معين لازم لما هو لازم لذاته ولا يتمكن أن يختار سوى ما علمه بعلمه الذي هو لازم لذاته فواجب أن يصدره ومحال أن لا يخلقه فعاد الى قول الحكيم وأيضا عند تمام الاستعداد اما أن يكون الواجب تقدس عالما بتمام الاستعداد أم لا الثاني محال للزوم الجهل وعلى الاول اما أن يكون تركه الفيض حكمة أم لا الثاني محال للزوم العبث وعلى الاول اما أن تعود الحكمة الى ذات الواجب أو الى ذات المستعد أو الى سواهما أو لا تعود الى شيء الاول محال اذ لا يتجدد للباري كمال والرابع كذلك اذ لا بد من الموضوع فبقي الثاني والثالث ولا بد في الثالث من أن يكون السوى من متعلقات الممكن ضرورة عدم العلاقة بين المتباينات فرجع في الحقيقة الى الثاني فلم يكن تام الاستعداد وقد فرض تامه هذا خلف فلا يصح ترك الفيض بوجه من الوجوه وذلك لما قام من البرهان على ان الواجب حكيم ومن حكمته أن يوصل الى كل ذي حق حقه شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط ولا يظلم ربك أحدا وعند عدم تمام الاستعداد ان تحقق الفيض فقد كان تام الاستعداد هذا خلف والا لكان لحكمة تعود الى الحادث وهي ما به يتم استعداده حتى يفاض عليه فرجع ذلك الى الوجوب لما كان لازما لذاته وهو لحكمة فأين تذهبون فقول أصحابنا بهذا الاختيار الذي ذهبوا اليه وهو الاختيار المردد في الواقع قول بافواههم تنافيه قواعدهم وعقائدهم والحق ان لا خلاف بينهم وبين الحكماء في هذا المقام الا في المقالات اللفظية التي لا تقام في وجوه المقدمات اليقينية وبعد ذلك كله فحقيقة الحق لم تزل محجبة بحجب الالفاظ وانما يتنورها الفطن عند التدبر والتامل ولعل الله تعالى يوفقنا لايضاحها أيضاحا شافيا في غير هذا الكتاب ثم بما بينا يندفع ما في الحواشي هنا (قوله فهو تعالى قادر على جميع الممكنات الخ) أقول لما بين كلمة الاتفاق ومناط الاختلاف في المدعى أخذ يبين الدليل على ثبوته على كلا المشربين فقال اذا تحققت معنى القدرة وما ابتنى عليه فاعلم انه تعالى قادر على جميع الممكنات اما كونه قادرا على الممكن فلان قدرته من لوازم ذاته سواء كانت زائدة على ذاته أو من اعتبارات ذاته والمصحح للمقدور يه وقبول التأثير من المؤثر هو الامكان اذ معنى كون

مع ان النصوص قاطعة بعموم القدرة كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير قيل الاولى فى اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب التى لا يتوقف ارسال الرسول عليها ان يتمسك بالدلائل السمعية قلت كون شمول القدرة مما لا يتوقف عليه ارسال الرسول بحسب نفس الامر مسلم اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط لكفى فى صدور الارسال منه لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق اثباته ان المعجزة فعل الله خارق للعادة وقد صدر عنه حال دعوى النبوة واذا خالف الفاعل المختار عادته حين استدعاء النبى تصديقه بامر يخالف عادته دل ذلك الامر على تصديقه قطعا وهذا متوقف على اثبات كونه فعلا له وكونه فعلا له مثبت بشمول القدرة اذ لا دليل لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره وان زعمه المعتزلة واحتمال وجوده فى نفس الامر لا يجدى نفعا فلا يتم ما قيل ان الاولى فى هذا المطلب بل سائر المطالب التى لا يتوقف ارسال الرسول عليها ان يتمسك بالدلائل السمعية فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير وعلى شمول العلم بقوله تعالى والله بكل شيء عليم وامثاله

وهذا متوقف على اثبات الخ) فى المواقف الشرط الاول ان تكون المعجزة فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه من الترك لان التصديق منه تعالى لا يحصل بما ليس من قبله انتهى فالشرط كونها فعلا له فى الواقع لا اثبات كونه فعلا له ودلالة المعجزة على صدق النبى دلالة عادية لا عقلية فلا يضرها احتمال ان لا تكون المعجزة فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه من الترك لان التصديق منه تعالى لا يحصل بما ليس من قبله فبعد ظهور المعجزة على يده يحصل العلم بصدقه من غير توقف على اثبات انه فعل الله تعالى على ان كونه خارقا للعادة يدل على كونه فعل الله وانه ليس مقدور البشر قال فى شرح المقاصد فى رد شبهة انه يجوز ان لا تكون المعجزة فعل الله تعالى بل مستندة الى المدعى بخاصية فى ذاته او مزاج فى بدنه والاطلاع منه على خواص

الشيء ممكنا انه ليس له الوجود من ذاته وليس فى ذاته ما يمنع الوجود بل يقبل التأثر باحدهما عن الغير واذا كان الواجب قادرا والممكن قابلا وليس له من ذاته ان ينافى احد الاثرين فالواجب تعالى له ان يفيض الوجود على الممكن وله ان لا يفيض عند المتكلم ان شاء افاض وان لم يشأ لم يفض عند الحكيم على ما فيها واما عموم قدرته للجميع فلانه اذا ثبت قدرته على البعض فقد ثبت قدرته على الكل لاتحاد علة القبول فى الممكن ولزوم القدرة للذات الواجب وايضا لان الامكان مشترك بين جميع الممكنات ولا بد للممكن ابا كان من ان ينتهى الى الواجب وقد ثبت ان الواجب مختار لانه عالم والمختار لا محالة قادر فكل ممكن ينتهى لا محالة الى القادر وما كان مقدورا بعلله فهو مقدور بذاته فقد عمت قدرته جميع الممكنات وايضا العجز عن الفيض على القابل ليس الا المانع غير ذاتى فيكون لذلك المانع يد على الواجب حتى منعه فيكون عجزا وهو عليه تعالى محال اما الاستعداد وعدمه فلا يعد مانعا ولا غير مانع بل يعد كانه من تمام حقيقة الممكن او لا تمامها ولستنا نطلب الا كون البارى تعالى له الفعل والترك ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان كان لذلك لوازم تصحب عند الايجاد خصوصا او الكل من تأثيره فلا يعد شيء مانعا بل ذلك تخصيص منه واحكام وهذا عام لكل ممكن فلا تلتفت لما هوس به الحواشى هنا (قوله مع ان النصوص قاطعة الخ) اقول استئناس منه بالنصوص لكلا الفريقين اى المتكلمين والحكماء فان لفظ الآية اى قدير محتمل للمعنيين السابقين وان كان كل منهما قد ابطل ما ادعاه الآخر فى التعيين بادلة عقلية بها يطبق الآية على مراده خاصة ثم ان الشيء فى الآية لو اراد منه مصطلح القوم يشمل الصفات على رأى الاشاعرة مع انها صادرة بمحض الايجاب عندهم فلا تكون مقدورة فتكون مستثناة من الآية بدليل عقلى ولا بأس به فعلى هذا لو اقيم برهان عقلى على ان البارى تعالى موجب فى بعض الاشياء من العالم لا يعارض بالآية فان الموجب خارج بالدليل العقلى والقرينة العقلية من المخصصات وكونها من المخصصات فى موضوع دون موضوع مع اتحاد المنشأ تحكم وبالجملة فلا يليق باحد الفئتين ان يشنع بالآخر واما ان اريد من الشيء ما كان عند المخاطبين شيأ وهو ما كان يراه عامة العرب فى ذلك الوقت فليس الشيء شاملا لصفات البارى تعالى ولا لكثير مما لم يكن يخطر ببالهم واغا يدخل تحت القدرة بالبرهان فلا تصلح الآية مستندا بل ولا مؤنسا وان اريد به ما يفهم عند قول القائل انا القادر على كل شيء اى ما هو خارج عن ذات المتكلم فانه الممتن به او المتمدح به او المهدد به او ما شبه ذلك فقد دل ذلك على العموم بدون استثناء شيء فان الصفات لم تكن داخلة فيه حتى تحتاج لاستثنائها منه ولمن اخذ بهذا مع نفى تجويز التخصيص بالقرينة العقلية ان يشنع بمن استثنى شيأ ولكنه ليس وبهذا تعلم ذهاب ما افتخر به الكلنبوى هباء منثورا (قوله قيل الاولى الخ) اقول قال السعد التفتازانى فى شرح المقاصد بعد ان ضعف الادلة على شمول قدرته تعالى فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته من مثل هذه الآية وكذا قال فى شمول العلم اما سمعا فلمثل قوله والله بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة الى غير ذلك من الآيات فقد حكم بصحة الاستدلال بالسمعيات فى امثال هذه المسائل التى لا يتوقف ارسال الرسول عليها

بعض الاجسام أو مستندة الى بعض الملائكة أو الجن أو الى اتصالات كوكبية أو أوضاع فلكية الى غير ذلك من الاحتمالات الجواب اجمالا ان الاحتمالات والتجويزات العقلية لا تنافي العلوم العادية بالضرورة القطعية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق بعد ظهور المعجزة من غير التفات الى ماذكر من الاحتمالات

وأولويته قال قلت كون شمول القدرة الخ أقول هذا رد على التفتازاني في قوله السابق وهو ان شمول القدرة ليس مما يتوقف عليه الارسال فالاولى أن يتمسك فيه بالسمع وحاصل الرد انك ماذا أردت بقولك ان الارسال لا يتوقف على الشمول المذكور فان أردت به ان صدور الارسال من الله في نفسه أي بالنظر الى الواقع لا يتوقف عليه فمسلم اذ لو فرض قدرة البارى على الارسال فقط لكفى في صدور الارسال منه سواء كان الرسول مقدورا له أم لا والمرسل اليهم مقدورين له أم لا والمعجزة مقدورة له ام لا وبالجملة سواء قدر على شئ سوى الارسال وبعض لوازمه أم لا ومثل هذا يقال في شمول الارادة والعلم ولكن هذا لا يفيد في صحة الاكتفاء بالسمعيات في العلم بشمول القدرة والارادة والعلم فانه ليس كل مالا يتوقف عليه الشئ في الخارج لا يتوقف عليه في العلم فان الواجب لا يتوقف على الممكنات في الخارج ويتوقف العلم بثبوته على العلم بثبوتها فانها طريق الاستدلال عليه وان أردت ان العلم بثبوت الارسال لا يتوقف على العلم بشمول القدرة والارادة والعلم فممنوع وبيان الوجه فيه ان طريق اثبات الارسال منحصر في قياس ينتقل اليه ذهن من شاهد المعجزة صورته ان المعجزة فعل الله خارق للعادة وقد صدر عن البارى تعالى حال دعوى هذا الشخص للنبوة واستدعائه للتصديق وكلما خالف المختار عادته حين استدعاء النبي التصديق بأمر يخالف عادة ذلك المختار دل ذلك على تصديق النبي قطعا عاديا والمقدم واقع لما تقدم ان المعجزة فعل الله مخالف للعادة حين استدعاء النبي التصديق فالتالي واقع وهو ان هذا الامر دال على صدق هذا النبي وهذا الطريق موقوف على انها فعل الله ولا يمكن اثباته الا باثبات شمول فعله وشمول فعله مستلزم لشمول قدرته بل وارادته وعلمه اذ لو لم يكن فعله وقدرته عامين لم يكن لنا دليل على ان خصوص هذا الفعل الخارق من أفعاله تعالى وان زعمه المعتزلة قائلين ان للناظر عند صدور المعجزة قرائن وأحوالا ترشده الى ان الفعل فعل الله فان هذا زعم بغير برهان وأما احتمال ان هذا فعل الله في الواقع فلا يجدى فان المقام مقام اثبات لا مقام تجويز وحاصل الكلام انه لا طريق عندنا لاثبات الرسالة الا المعجزة والمعجزة حادثة من حوادث العالم فلو لم نعلم بان كل حادث فانما صدوره من الواجب لم يكن لنا علم بان حادثا خاصا هو المعجزة صادر من الواجب تعالى فانا لما جوزنا أن يصدر عن غيره حوادث فلنجوز ان هذا الصادر الخاص أي المعجزة صادر عن غيره فلا بد لنا على ان من وقعت على يديه مرسل من عنده اذ لا نسبة بين الدال والمدلول حينئذ فالعلم بالارسال موقوف على العلم بعموم فعله فلو لم يحصل هذا العلم الا من طريق الارسال لدار ان قلت قد يدلنا عظم الصادر وكونه ليس مما يصدر عن الخلق في العادة على انه صادر من الواجب تعالى بدون توقف على علم بعموم الفعل كما يقول المعتزلة قلت تلك الدلالة موقوفة على ان نحيط بجميع افراد الموجودات سوى الله تعالى ونعلم حد ما يقف عنده قواها في التأثير حتى نعلم ان مثل هذا الاثر ليس مما يصدر عن شئ منها وذلك غير ممكن بالضرورة ولم لا يجوز أن يكون في طاقة بشر فضلا عن ملك أن يجعل السماء كالعهن والجبال كالمهل بقوة نفسه الناطقة لا سبيل الى قطع هذا الامكان الا بالاستدلال على ان الممكن لا يصدر عنه شئ أصلا حتى ينسب الكل اليه تعالى فلم يتم ماقاله السعد على أن الادلة السمعية لا تفيد اليقين في أمثال هذه الموارد على التحقيق فان للخطاب دواعي ومقتضيات وقرائن أحوال تخصصه ببعض الموضوعات وكم من عام في النصوص قد أريد به الخصوص وخاص منها أريد به العموم غاية ما تفيده الظن الغالب فلا تكترث بما زخرفوه هنا ثم بما قررنا يندفع بعض ما أورده الكلنبوى وعبد الحكيم على الشارح ثم ان الكلنبوى

لكن به يقوم البرهان فانا نستدل من العالم على صانعه بالبرهان فكذا المعجزة يستدل منها على صدق من ظهرت على يديه كالاستدلال من العالم على الصانع بدون فارق وكما يطلقون الدليل على المركب من المقدمات يطلقونه على ما يستدل به كالاثر على المؤثر او العكس بل ان الارتباط بين الامور الخارقة و بين التصديق لصدق مبدئها بين الفطرة العادة فانه عند مشاهدتها ينتقل ذهنه الى ان هذا الفعل العظيم لا يقدر على مثله الا الرجل العظيم الذى قد انطوى على ما لم ينطو عليه غيره حتى أظهر ما لم يكن يظهره غيره فهو صادق فى دعوى انه منطوى على نبوة أو روحانية أو ما يشبه ذلك على حسب الادعاء الا ان المقدمات تختلف بالصحة والبطلان والبداهة والنظر فرب مقدمة يظنها بحسب الملاءمة الظاهرية منتجة وليست بمنتجة ورب هيئة كذلك وكم من قضايا تحققها العادات وهى مزيفة لدى البصائر وقضايا تزيفها العادات وهى محققة فى الواقع فمن ثم يتواطر بقاحا للاستدلال بالمعجزة لعلمهم ان ما عداه مخدوش وغير صحيح كما فى سائر الدعاوى والبراهين فافهم اه منه

لا بالنفى ولا بالاثبات وتفصيلا انا بينا ان لا مؤثر فى الوجود الا الله سيما فى مثل احياء الموتى وانفلاق

قال القائل أن يقول لا يتوقف التصديق بالارسال على شمول القدرة والعلم أو غير ذلك فان دلالة المعجزات على الارسال دلالة عادية لا عقلية اذ ليست أدلة عقلية مرتبطة بنفسها بمدلولاتها بحيث لا يجوز تقديرها غير دالة على مدلولاتها فان من خوارق العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب ما يحصل عند انقضاء الدنيا وليس دالا فى ذلك الوقت على الارسال ولكن مع ذلك يخلق الله تعالى عقيب مشاهدتها عند دعوى النبوة العلم القطعى بصدق النبى بناء على ان ايجاد الواجب ليس مشروطا باعداد معد عندهم ثم أورد ايرادات محصلها واحد وهو أنه لو توقف التصديق بالارسال على شئ من الالهيات سوى المعجزات لاشتغل النبيون باثباته أولا قبل ادعاء النبوة وذلك قطعى البطلان والحاصل انه يريد ان المعجزة كافية فى التصديق وان لم يقف المخاطب على شئ من الالهيات حتى ثبوت الواجب ونحن نقول قوله ان دلالة المعجزات عادية الخ مسلم فان العقل يجوز أن يكون هذا الفعل الخارق لغير هذا الامر أى التصديق تجويزا امكانيا صرفا ولكنه لا ينقص فى الجزم بانه لهذا الامر عن درجة الجزم بالمتواتر لمن تواتر عنده اذ مثل هذا التجويز واقع فيه وان اتفق الكل على ان التواتر مما يفيد اليقين وأما تعليله بقوله فان من خوارق العادات الخ فهو بارد اذ كم من شئ لا يكون بانفراده دليلا وباقترانه بشئ آخر يكون دليلا ولا حاجة الى ايضاحه فان كل ذى المام بالعلوم لا يفوته مثل هذا وقوله بناء على ان ايجاد الواجب ليس مشروطا باعداد معد عندهم يقتضى ان ذلك فى الادلة العقلية ليس كذلك مع ان الجمهور القائلين بهذه المقالة قائلون بان ارتباط النتائج بالاقيسة من الارتباطات العادية بناء على ان ايجاد الواجب ليس مشروطا باعداد معدة ولم يفرقوا بين دلالة المعجزات ودلالة البراهين (٣) والمقدمات وليس لهم شئ لا يجوز تقديره دالا على غير ما دل عليه فالمعجزات من قبيل طرق الاستدلال المعروفة والارتباط بينها و بين مدلولاتها كالارتباط بين غيرها كالتواتر مثلا و بين مدلوله والتكلم فيها كالتكلم فيه من غير فارق فايراد مثل هذا فى مثل هذا الموضع غير لائق ثم نقول ان بنى نوع الانسان الذين جاءت الانبياء لارشادهم ينقسمون الى قسمين أولهما أرباب الافكار العقلية وأولو الابصار والمعارف والثانى أصحاب الافكار العملية فقط الذين لم يكن لانظارهم تطاول الى الامور العقلية بل ليس لهم من العمل الفكرى الا بقدر ما يكفى لتعيشهم بادنى تعيش فهذا القسم الثانى أى من لا استبصار لهم اذا رأى أحدهم أمرا خارقا للعادة التى ألفها واعتادها فى بلده أو فيما يسمع من جيرانه خصوصا ان كان قد سمع بان مثل هذا الفعل انما يصدر عن أرباب الارواح المتصرفة أو ما يشبه ذلك وكان هذا الامر مقترنا بدعوى من المظهر لهذا الخارق أى دعوى كانت فان الله تعالى يخلق بحكم العادة عقب هذه الرؤية فيه علما قطعيا بان هذا صادق فى دعواه بدون التفات الى الارتباط بين المدعى والدليل ولا نظر الى كون هذا المدعى مضلا أو هاديا وكون هذا الخارق أمرا حقيقيا أو شعبذيا خياليا وعلى كونه أمرا حقيقيا هل من الطبيعيين من يقدر على ابداء مثله أو لا الى غير ذلك لجهله بطرق الاستدلال فهو كاعمى بلا قائد يمشى حيث سلكت به قدمه من غير شعور بان هذا الطريق ينجر به الى مهواة مهلكة أو الى مقصد كان يطلبه وهو ظان بانه الى المقصد بل قاطع به لا يختلج فى صدره احتمال خلاف ذلك وهذا حق يشهد به العيان والتواتر فانا نراهم ينكبون على أرباب الجهالات وشياطين الضلالات باوهام يزينونها لهم وأمور عادية يوقعونها فى قلوبهم خوارق عادات وهم مع ذلك يصدقونهم فى مدعياتهم الكاذبة ومثل هذا التصديق والجزم لا يعد ايمانا يعبأ به عند الله تعالى ويكون مدار سعادة الدارين فانه ينقلب بتقلب أرباب الادعاء ولا تفرقة فيه بين المرشد والمضل ولا بين السحر والمعجزة فيتنزه شرع الله عن ان يكون مبنى اعتقاده على

العصا وانشقاق القمر وسلام الحجر والمدر

مثل هذا الجزم والقسم الاول أى أرباب الافكار العقلية اذا رأى أحدهم أمرا خارقا قد اقترن بدعوى مدع (٢) فانه لا بد أن ينظر الى الدعوى أولا ويطلب تصور أطرافها على وجه الوجود فى الخارج حتى يتمكن من الحكم بالنفى أو الاثبات ثم يرجع بالنظر ثانيا فى دليل تلك الدعوى هل ينتجها أو لا ينتج فان وقف على كل ذلك حكم والا فلا بناء على ما هو دأبه من انه لا يأخذ بشئ الا بعد سبر وتنقير على قدر امكانه فاذا ادعى لديه مدع انى أنا رسول الله فلا بد أن يتصور موضوع القضية ومحمولها على وجه يصح ثبوته فهو فى تصور موضوعها يكتفى بالمشاهدة فاذا انتقل الى المحمول نظر الى معنى الرسول فى ذاته ثم الى معنى لفظ الجلالة ما هو وهل له وجود أولا وأى دليل يدلنا على ثبوته وهل بعد ثبوته يتصور منه الارسال بالمعنى الذى تصوره أو لا يتصور فلو أيقن بان المضاف اليه غير متحقق رأسا أو متحقق ولكن لا يتصور منه الارسال بوجه من الوجوه أيقن بكذب المدعى بلا ريب فى ذلك ولو خرق الارض وشق السماء ثم بعد تحقيق أطراف هذه القضية وان هذا أمر يمكن ثبوته فى ذاته ينتقل الى النسبة التى بين الموضوع والمحمول وهى نسبة الرسالة الى هذا المدعى الخاص ويطلب الدليل فاذا أظهر المدعى خارقا من الخوارق نظر اليه هذا المحقق المؤسس بعين الناقد ويقيسه الى قوانين الطبيعة فان وجد ان هذا من الاسباب الطبيعية الصناعية التى يتمكن منها المرشد والضال علم بان هذا الرجل عالم بامر جزئى من أسرار الطبيعة وانه ليس بواجب الاتباع وان رأى ان هذا أمر فوق الطبيعة وانه لا سبيل اليه الا من عالم الروحانيات فينظر ان هذا الرجل هل هو خير فى ذاته أو شرير فان كان شريرا فى ذاته يدعو الى ما لا ينتج ولا غرض له الا الرئاسة وتقلب أحوال الامم فى الشرور وسفك الدماء فهو الساحر الخبيث وان كان خيرا يدعو الى ما يعود على بنى نوعه بالصلاح والنجاح فهو الصادق النبى فان اختلت مقدمة من هذه المقدمات فلا سبيل له الى التصديق بوجه من الوجوه فاضرب حد الما أنت فيه حتى ان ورد عليك ما لم يكن تعهد جزمت انه ليس منه ولكن دون هذا تعطل الرقاب فانه موقوف على الاحاطة بخواص الاصول وما تنتجه من الفروع وعلم المصادر وما يكون عنها من الصوادر وذلك لا يكون الا بعلم يكن هذا اذا عين ترتيب الاسباب والمسببات والا نزع الى اثبات ان الحق تعالى مختار فى أفعاله وحكيم فى صنعه لا يظهر هذا الخارق على يد من يضل عباده فاثبت بعموم فعله واختياره وحكمته نبوة هذا الرسول والطريق الاول صعب السلوك الا على من وفقه الله والطريق الثانى أقرب وأسهل فمن ثم قد قرروه فى عموم الكتب بخلاف الاول وكيف يكون مجرد الخارق موجبا للقطع عند الاقتران بالدعوى وقد بلغك خبر ابن مقنع وأمثاله ممن قد رقمت أحوالهم فى صحائف الرجال كابن خلكان وغيره (٣) ففى الداوستان ان ابن مقنع هذا قد ادعى النبوة وأقام على ذلك معجزة باهرة وهى انه صنع قمرا يرتفع عن الارض نحو فرسخ ويضىء الى أربعة فراسخ ويستمر كذلك الى الصباح ثم عند الصباح يغيب ثم يطلع فى الليل وهكذا وهذا الرجل كان بعد الاسلام فان كان الشيخ الكلنبوى يذعن للخوارق المقترنة بالدعوى فلم لم يؤمن بهذا الرجل ولكن العذر له فانه كان من القسم الثانى يعتقد بغير روية (٤) ولا نظر ثم ان ما ادعاه ان الانبياء لم يشتغلوا باقامة البراهين على الالوهية فاعلم ان الانبياء لم يبعثوا الى الجهلة خاصة كما سمعت بل الى الجهلة والعلماء فهم يبدؤن بدعوى النبوة حتى تفزع اليهم نفوس العلماء والصديقين وأرباب البصائر ثم يبرهنون على الالهيات حتى ينقاد اليهم الجهال على بصيرة من العلم وليت شعرى اذا كان مجرد الخارق كافيا فلم كان النبى يحث على الفكر والنظر وجاء القرآن محشوا بالادلة والبراهين الدالة عن وجود الحق تعالى ووحدانيته وقدرته وارادته وعلمه الى غير ذلك من الصفات

(٢) أى الى ذلك النظر والتنقير أمر يخلقه الله بحكم العادة فى الناظر عند رؤيته للخارق بحيث لا يمكن عادة ان يصدق الا بعد نظره وترتيب مقدماته والانتقال منها الى النتيجة على أى وجه كان وان كان قد يختلف فى ذلك الترتيب والانتقال بالسرعة والبطء الا ان عقول العقلاء شاهدة بان تصديق هذا الناظر بدون نظر من خوارق العادات كما تراه ينفك فى العالم ان فى ذلك لذكرى لاولى الالباب فافهم اه منه

(٣) وفى ابن خلكان انه أظهر صورة قمر يطلع ويراه الناس من مسافة شهر من موضعه ثم يغيب وقد ذكر هذا القمر أبو العلاء المعرى فى قوله
أفق انما البدر المقنع رأسه * ضلال وغى مثل بدر المقنع
واليه أشار أبو القاسم هبة الله بن سنا الملك الشاعر فى قوله
اليك فما بدر المقنع طالعا * باسحر من ألحاظ بدر المعمم
اه واسم هذا الرجل عطاء وقيل حكيم اه منه

(٤) وكما انه قد جرت عادة الحق بان يخلق علما يقينيا فى نفوس الجهال عند مشاهدة الخوارق بدون نظر فقد جرت عادته بان يخلق النظر والفكر والبحث والتنقير فى نفوس العلماء عند مشاهدة الخوارق أيضا فلو كان مجرد الخارق بالشرائط التى قد اعتبروها موجبا للعلم بطريق العادة بعد النظر والفكر فيه والتردد من خوارق العادات ولا قائل به وكم من مشاهد أثرا عظيما لم يصدق به حتى وقف على حقيقة أمره فافهم اه منه

(قوله

(قوله نسبة الضدين الى القدرة) وكذا الى العلم والاصحاب يدعون الضرورة فى استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون مخصصا والحكماء يقولون علمه تعالى بالكل وبما يجب أن يكون الكل عليه حتى يكون على أحسن النظام منبع لفيضان الخير والجود فى الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق وهذا المخصص هو الارادة والقصد فى الشاهد والغائب عند الاشاعرة خلافا للفلاسفة كما مر والمعتزلة ولا يحتاج الى مخصص آخر والا لم يكن ما فرضناه مخصصا والارادة على التفصيل المذكور فى الكتب المبسوطة تتعلق باحد الطرفين بوقت دون وقت لذاتها الان شأنها ذلك

المقدسة وكذلك جميع الانبياء كانوا على هذا النمط فلعل هذا الرجل لم يبلغه القرآن أو كان تركى اللسان لا يفهم معناه وليكن هذا كافيا لك فى التنبيه على الحق والاشارة اليه ثم فى النبوات كلام نورانى يتعالى عن فنون الجدل فاطلبه من الصدور لا من السطور (قوله مريد لجميع الكائنات الخ) أقول ومما ثبت بعقد ه ان الله تعالى متصف بجميع صفات الكمال كونه تعالى مريدا لجميع الكائنات والكون مريدا وصف انتزاعى يعتبر بعد الارادة كما هو ظاهر فله تعالى صفة الارادة وهى صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع أى توجب للفاعل المتصف بها ان يرجح بالاصدار أثرا من الآثار مع تمكنه من ان يفعل كلا منهما وهى تغاير القدرة والعلم فان العلم ما يوجب انكشاف الاشياء عند العالم والقدرة ما يوجب له صحة ان يفعل وان لا يفعل وليس شئ منهما بمأخوذ فيه ايجاب التخصيص المذكور قالوا فى الاستدلال على تلك المغايرة ان نسبة الضدين كقيام زيد وجلوسه الى قدرته تعالى سواء فان القدرة صفة بها يتمكن من ان يفعل وان يترك وكل من الامرين الممكنين له ان يفعله وله أن لا يفعله لذاته اذ كما يمكن أن يقع بقدرته أحد الضدين يمكن أن يقع بها الضد الآخر لاتحاد علة المقدورية فى كل منهما وكل من هذين الامرين المعلومين له تعالى بالعلم التصورى الشامل لكل ذى مفهوم نسبتهما الى الاوقات على السواء اذ كما يصح أن تكون ذات هذا المفهوم واقعة فى هذا الوقت يصح أن تكون واقعة فى الوقت الآخر وكذا مفهوم الضد الآخر كما قال كما يمكن أن يقع فى وقته الذى وقع فيه يمكن أن يقع فى وقت قبله أو بعده ومن الضرورة ان الشئ ما لم يتعين عند الفاعل احد طرفيه المستويين لا يمكن أن يصدر عنه فلا بد من صفة للفاعل سوى هاتين الصفتين ترجح لاحد الضدين أن يكون متعلق القدرة دون الآخر وان يكون فى هذا الوقت دون آخر من سائر الاوقات وذلك المخصص هو المسمى بالارادة ولا يصح أن يكون ذلك المخصص منفصلا لانه لو كان لكان ممكنا يدخل تحت الحكم فيدور أو يتسلسل ولا ان يكون الحياة والسمع والبصر لان الحياة نسبتها الى الاشياء من أعم النسب كنسبة الذات فلا تكون مخصصة والسمع والبصر من مقولة العلم وقد علمت ما فيه على انهما انما يتعلقان بعد وجود المسموع والمبصر كما قالوا ولا ان يكون الكلام فان التدوينى منه يعود بالحقيقة الى الاخبار بالواقع وطلب اجراء الاحكام والتكوينى منه ما عنه يبرز الصادر الى عالم الوجود بلا وسط وهو انما يكون بعد الارادة فهو بالحقيقة تعلق القدرة فتعين ان يكون وصفا سوى هذه الصفات الست وهو الارادة ولا يقال ان العلم التصديقى بان زيدا يكون فى زمن كذا على هيئة كذا مثلا هو المخصص فانه تابع للوقوع فلا يكون سبب الوقوع فهو بالرتبة بعد تعلق الارادة هذا تقرير ما أراد الشارح بوجه لا يرد عليه ما أورده أرباب الحواشى هنا ونحن نقول قد وقع الاتفاق بيننا وبين محققى الفلاسفة على ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات أزلا وأبدا بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة أو ما يحذوها من الصفات واللوازم وعلى ان علم البارى تعالى فعلى انما يوجد ما يوجد من الكائنات على وفقه وليس بانفعالى يعرض لذاته من نسبته الى حقائق الاشياء أنفسها فانه لا حقيقة لشئ من الاشياء الا بتحققه تعالى وليس لشئ من الاشياء تحقق نوع ما الا بفيض ذاته فذاته هى المبدأ للحقائق على أى وجه تحققت وليست تحقق المبدئية الا بعد تحقق العلم فان المختار

(مريد لجميع الممكنات) الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع قالوا نسبة الضدين الى القدرة سواء اذ كما يمكن أن يقع بقدرته أحد الضدين يمكن أن يقع بها الضد الآخر ونسبة كل منهما الى الاوقات سواء اذ كما يمكن أن يقع فى وقته الذى وقع فيه يمكن أن يقع قبله أو بعده فلا بد من مخصص يرجح أحدهما على الآخر ويعين له وقتا دون سائر الاوقات وهذا المخصص

ولو فرض احتياجها الى مرجح نقلنا الكلام الى ذلك المرجح حتى ينتهى الى مرجح يرجح لذاته فهو الارادة عندنا (قوله اذ لو كانت حادثة) فيه انه يجوز أن تكون أمراً اعتبارياً فلا تكون قديمة ولا حادثة والجواب الترديد باعتبار الوجود الرابطى فلا واسطة (قوله لزم كونه الخ) فيه انه يجوز أن تكون قائمة بغيره تعالى أو حادثة لافى محل الذى هو ذات الواجب تعالى الا انه لظهور بطلانهما لم يتعرض لهما

يستحيل ان يصدر عنه شئ مالم يكن قد تصوره حتى أراده حتى ترجح للصدور عنه فعلمه تعالى بكل جزء من الجزئيات أزلى قبل الايجاد وبعده ولا يكون العالم عالما بالجزء حقيقة الا لو كان عالما به بجميع أوصافه وما يلزم له حتى لو وجد فى الخارج لكان نوعا منحصرا فى فرد وهذا انما يكون بعد العلم بالزمان الخاص والوجود الخاص وجميع الخواص ومن البين ان الارادة انما تكون بعد العلم لما ان المجهول من وجه مالا تتعلق الارادة به من ذلك الوجه وكيف ينبعث الفاعل لفعل مالم يكن قد تصوره وهذا قد حكمت به البداهة فاذن ارادة كل جزء انما تكون بعد تخصصه من جميع جهاته سوى الوجود الخارجى أى ماينتزع منه بعد الوقوع وماقبله التخصص لا يكون به التخصص فالعلم هو المخصص سواء قلت انه علم تصورى أو علم تصديقى اذ العلم التصورى فى هذا الموضوع يستلزم التصديق كما هو ظاهر فان من علم الشئ جزئيا فقد علم انه يكون فى زمن كذا فى مكان كذا بوصف كذا وهذا العلم على هذا الوجه ان لم نقل بلزومه لذات الواجب كان الجهل ببعض الممكنات جائزا عليه تعالى لذاته بل واقعا وهو محال تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ان قلت انا لا نريد من الجزء الا ما هو ذات خاصة فى نفسها بقطع النظر عن كونها فى زمان معين فانى أعلم زيدا بشخصيته وهو عندى متعين وان وقع فى أى زمان وعلى أى شان وكذلك أتصور انفسى عملا خاصا ثم اتردد فى أى الازمان أبرزه فالخصوصية الذاتية لا يلزم فيها خصوصية الزمان قلت كانك بهذا تزعم ان الحق تعالى علم الاشياء صورا مجردة بدون ترتيب السابق منها واللاحق ثم أخذ بارادته يرتبها ويوزع كلا على زمن فلا أطيل معك فى ابطال هذا فانك لا تشك فى بطلانه ولكن ألبس من الاعراض الموجودة كالحركات مثلا ما يتحد موضوعه وفاعله ثم يقع الاختلاف بين جزئياته بالازمان كحركتين لعضو واحد من فاعل واحد تخللهما سكون فان مناط التغاير بينهما ليس الا كون كل منهما حدث فى زمان سوى ما حدث فيه الآخر فكان الزمان معتبرا فى تمام الامتياز الذى هو مناط الجزئية وأيضا فان صورة خاصة على أوصاف خاصة لو كان لها ان توجد فى زمانين يتخللهما زمن لم يكن فيه لكانت فى كل منهما بوجود خاص وهو عين التشخص أو مساوق له فيكون الشخص الواحد الجزئى يتشخص بتشخصين فيكون كليا لا جزئيا هذا خلف فالزمان من المشخصات لا محالة فهو معتبر فى جزئية الجزء فيكون تخصصه من متعلقات العلم التصورى لا الارادة وأما ما تمثلت به من تصورك الجزء وترددك متى تفعل فذلك لا يجديك فانك قد تصورت صنفا تحيرت فى احداث جزئياته وما كان من أمر زيد فتشخصه بوجوده الخاص المستمر من مبدا كذا من الزمان الى منتهى كذا فهو فى كل جزء من أجزاء ذلك الزمان متشخص بتشخصه فلو انعدم لا يجوز وجوده بنفس هذا الوجود البتة وأيضا قولكم ان العلم تابع للوقوع لا أعلم منه الا انكم اردتم الوقوع الخارجى وهو بحث فهلا قلتم بان الارادة صفة تبعث المختار على الفعل عند الاقتضاء على وجه تنجيزى فكان العالم يعلم الشئ بخصوصيته فى زمانه ثم عند مجئ زمانه المعين له تنبعث منه الارادة فتبرزه القدرة فتكون الارادة قديمة وتعلقاتها حادثة كالقدرة ولا ضير فيه وبهذا البيان تبين ان ما أطال به الكلنبوى هنا مخرج مخرج الهذيان وههنا سر لو اطلعت عليه لقمت على الساق وهمت هيام المشتاق ولكن لعدم الاستعداد ما أمددت المداد بالامداد (قوله وهى قديمة الخ) أقول زعم قوم كالجبائية وعبد الجبار ان ارادة الله تعالى صفة حادثة قائمة بذاتها لا فى محل وبمثل هذه المقالة قال أبو الهذيل العلاف من رؤساء المعتزلة وهو أول من تكلم بهذا الكلام وذهبت الكرامية الى ان ارادة الله حادثة قائمة بذاته

هو الارادة وهى قديمة اذ لو كانت حادثة لزم كونه تعالى محلا للحوادث

(قوله

(قوله لاحتاجت الخ) لان الحادث لا يصلح أن يكون أثر الموجب القديم للزوم التخلف (قوله من شمول القدرة) فيه بحث لان شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك لكل الممكنات وكونه فاعلا بالاختيار لا بالايجاب لا يقتضى شمول ايجاده لكل الممكنات لجواز كونه فاعلا لبعضها فلا يثبت عموم ارادته لجميع الممكنات فالصواب ما سبق من انه لا خالق سواه وكونه فاعلا بالاختيار (قوله فان الايجاد بالاختيار الخ) فان الاختيار هو الارادة المتعلقة باحد الطرفين من حيث أنه راجح على الآخر كما مر (قوله ولازمة له) أى الارادة لازم الامر أى تابعه وجودا وعدما متى تحقق الامر تحققت الارادة واذا انتفى انتفت

فاراد الشارح أن يزيح هذا الوهم بقوله اذ لو كانت حادثة وهى قائمة بذاته كما زعم الكرامية لكان تعالى محلا للحوادث وهو محال كما يأتى للمصنف وأيضا لو كانت حادثة سواء كانت فى محل أو لا محل لها لكانت بتأثير الفاعل المختار أو الموجب الحادث المحتاج الى فاعل آخر أو موجب اذ الحادث لا يمكن استناده الى الموجب القديم فان كانت مستندة الى موجب احتاج الموجب الى موجب وهكذا الى غير النهاية أو ينتهى الى فاعل مختار فيشترك مع الشق الثانى أى ما اذا كانت مستندة الى مختار والمختار انما يفعل بالارادة فتحتاج الارادة الى ارادة أخرى وهكذا حتى يلزم الدور أو التسلسل على أى تقدير وكل منهما محال فاذن هى قديمة وهى قائمة بذاته تعالى لاستحالة قيام الصفات بانفسها وأما تعلقها فهو قديم أو حادث على خلاف بين أصحابنا الاشاعرة والكلام الآن فى ان الصفات صفات حقيقية زائدة على الذات فلا يتوهم ان الارادة ربما كانت أمرا اعتباريا فلا يتصف بالقدم والحدوث لانهما وصفان للموجودات الخارجية (قوله وهى شاملة لجميع الكائنات) أقول تقرير لحكم من أحكام الارادة بالنسبة الى متعلقاتها وهو ما ادعاه المصنف فى قوله مريد لجميع الكائنات وبيانه ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن من الممكنات العالم بالمعنى الذى تقدم أى انها مخصصة للممكن بوقته المعين وصفته المعينة ومرجحة لان يكون متعلق القدرة دون غيره وبرهانه ان قد ثبت فيما تقدم أن قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات ولا يكون الممكن من مشمولات القدرة الا لو كان معينا من كل وجه فان جميع الوجوه اليه مستوية فلا يترجح تعلق القدرة به على وجه دون آخر الا بمرجح وذلك المرجح فى الفاعل المختار لا يكون الا الارادة كما سبق فوجب اذن أن تكون ارادته متعلقة بكل كائن حتى يكون قدرته متعلقة بكل كائن أيضا فهو مريد لجميع الكائنات أى انه المخصص لها باوقاتها وأحوالها وذلك كما ترى سواء قلنا بانه الفاعل فى الكل كما برهنا عليه سابقا أو انه الفاعل فى البعض والبعض يفعل غيره كما يقول المعتزلة فان كون الشئ مقدورا الشئ بمعنى انه يصح له ان يفعله لا ينافى ان يكون مقدورا الشئ آخر كذلك اللهم الا اذا قام البرهان على انه لا خالق سواه كما بينا فاندفع ما قالوه هنا (قوله ومن جملة الكائنات الشر والكفر والمعصية فيكون تعالى مريدا لها خلافا للمعتزلة) أقول لما تبين شمول ارادته للممكنات أخذ ينبه على دخول ما كان يتوهم عدم دخوله تحت حكم الارادة وهو الشرور والمعاصى وقد خالف فيه المعتزلة محتجين أولا بان الشرور والمعاصى غير مأمور بها أى مأمور بتركها من باب اطلاق الاعم وارادة الاخص أو اطلاق اللازم وارادة الملزوم والقرينة ظاهرة والمأمور بتركه مراد تركه فلا تكون مرادة لان ارادة الترك تنافى ارادة الفعل كما هو ظاهر وانما كان المأمور بتركه مرادا تركه فلا يكون هو مرادا لان الارادة مدلول الامر والمدلول لا يتخلف عن الدال ولازمة له فلا تتخلف عنه وثانيا بانها لو كانت مرادة لوجب علينا الرضا بها لكن التالى باطل أما الملازمة فلان من سخط ما يريد كونه فقد سخطك ولا يجوز لعبد أن يسخط ربه فيجب علينا ان نرضى ما يريده سيدنا حيث لا يجوز لنا ان نسخطه ونكون على خلاف ما يحب أن يكون وأما بطلان التالى فلان الرضا بالكفر كفر وبالمعصية معصية والكفر ليس بواجب وكذا المعصية وثالثا بانها لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصى مطيعا بكفره ومعصيته أى يكون مرضيا عنه بذلك لان اطاعة المريد أى

وأيضا لاحتاجت الى ارادة أخرى ويتسلسل وهى شاملة لجميع الممكنات والكائنات لانه تعالى موجد لكل ما يوجد من الممكنات لما سبق من شمول القدرة وكونه فاعلا بالاختيار فيكون مريدا لها لان الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل ومن جملة الممكنات الشر والمعصية والكفر فيكون تعالى مريدا لها خلافا للمعتزلة واستدلوا بوجوه الاول ان الشرور والمعاصى غير مأمور بها فلا تكون مرادة اذ الارادة مدلول الامر ولازمة له الثانى لو كانت مرادة لوجب الرضا بها

لان الرضا بما يريد الله تعالى
واجب والرضا بالكفر
كفر الثالث لو كانت
مرادة لكان الكافر
والعاصى مطيعا بكفره
ومعصيته لان الطاعة
تحصيل مراد المطاع
الرابع قوله تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر والرضا هو
الارادة والجواب عن الاول
ان الامر قد ينفك عن
الارادة كامر المختبر فان
السلطان لو توعد بعقاب
السيد على ضرب عبده
من غير مخالفته للسيد
فادعى السيد مخالفة العبد
له واراد تمهيد عذره
بعصيان العبد له بحضور
السلطان فانه يأمر العبد
ولا يريد منه الاتيان
بالمأمور به لان مقصود
السيد ظهور عصيانه عند
السلطان وعن الثانى ان
الواجب هو الرضا بالقضاء
لا بالمقضى والكفر مقضى
لا قضاء ومحصله ان الانكار
المتعلق بالمعاصى انما هو
باعتبار المحل لا باعتبار
الفاعل والخالق فان
الاتصاف بها منكر دون
خلقها وايجادها اذ هو قد
يتضمن مصالح ومع قطع
النظر عن ذلك لا حسن
ولا قبح عقليين عندنا يفعل
الله ما يشاء ويحكم ما يريد
والرضا انما يتعلق بايجادها
الذى هو فعل الله تعالى
وعن الثالث بان الطاعة
تحصيل ما أمر به المطاع
لا تحصيل ما أراده

فلا يرد ان اللائق أن يقول أو ملزومه لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم دون العكس (قوله لان الرضا بما يريد الله تعالى واجب) اثبات للملازمة وذلك لان الرضا بالقضاء واجب لما ورد فى الحديث من لم يرض بقضائى فليطلب ربا سوائى والرضا هو الارادة ولا معنى للرضا بنفس الارادة فالمراد بالقضاء المقضى (قوله والرضا بالكفر كفر) اثبات لبطلان التالى يعنى ان الرضا بالكفر كفر والكفر حرام فيكون الرضا به حراما فلا يكون واجبا (قوله قد ينفك عن الارادة) أى يوجد بدون الارادة فلا تكون الارادة تابعة له وجودا (قوله ان الانكار) أى الانكار الشرعى الذى به يستحق الذم والعقاب انما يتعلق بالمعاصى

ارضاءه يكون بتحصيل مراده فاطلق الاطاعة وأراد لازمها أى الارضاء وذلك لما هو معلوم من ان من حصل ما كنت أود أن يحصل فقد أرضانى بتحصيله والتالى أى كون الكافر مرضيا لله بكفره باطل بالضرورة فكذا المقدم ورابعا بالنص أى قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر ولا نعلم من مفهوم الرضا الا ما هو مفهوم الارادة أو من ما صدقه الا ما هو ما صدقها وعلى أى الحالين يثبت المطلوب (قوله والجواب عن الاول الخ) أقول حاصل هذا الجواب ان قولكم ان الارادة مدلول الامر ولازمه ممنوع فانه قد يوجد الامر ولا توجد الارادة كما فى صورة العبد الذى أمره سيده بشئ لا يريد منه الاتيان به اما امتحانا لطاعته أو اظهار العذره فى ضربه فانه يأمره بالشئ ولا يريد أن يحصل ذلك الشئ منه خصوصا فى صورة الاعتذار فانه كاره لان يأتى العبد بالمأمور به فقد انفك الامر عن الارادة فيجوز أن يكون آمرا بترك المعصية غير مريد لذلك الترك بل مريد النفس الفعل نعم هى مدلوله ظاهرا وفيه ما فيه فان الامر انما يقال على مثل هذا بضرب من التسمح والتجوز وليس طلبا حقيقيا لان ألفاظ الطلب انما وضعت لنفس الطلب أى طلب النفس لا لمجرد صورة اللفظ الذهنية فلو أريد بالاوامر والنواهى ما يكون من هذه المقولة يلزم أن يكون جميع الخطابات الالهية العامة فى الطلب والنهى مستعملة فى حقيقتها ومجازها أو فى معنييها المشتركة بينهما أو فى المعنى المجازى الصرف ولا يخفى ما على هذا اللازم من التشويش فلا تلتفت لما هو به بعضهم فى هذا المقام اظهار الكلمة النفاق (قوله ومحصله الخ) أقول محصل الجواب عن الاعتراض الثانى انه انما يجب الرضا من الفاعل بنفس فعله الذى هو وصف له من جهة اما نفس المفعول لذاته بقطع النظر عن كونه مفعولا لفاعل كذا فلا يجب الرضا به وان سخطه لا يقتضى سخط الفاعل لعدم التعلق بينهما من هذه الحيثية والانكار الواجب علينا انما هو لنفس الفعل من حيث محله وقابله لا من حيث مصدره وفاعله فانه من الحيثية الاخيرة ربما كان مما يترتب عليه مصالح كثيرة بل ذلك واجب الوقوع بل لو قطعنا النظر عن هذا فلنا ان نقول قولكم من سخط وجود شئ فقد سخط فاعله مبنى على ان من الافعال ما هو حسن أو قبيح لذاته أو لصفة فيه وليس كذلك بل لا حسن ولا قبح لفعل ما الا من حيث ما أمر الشارع أو نهى وللشارع أن يحسن ويوجب الرضا بايجادها ويقبح الرضا بالاتصاف بها ولا يخفى ما فى هذا الكلام من القصور (قوله وعن الثالث الخ) أقول يجاب عن الثالث بمنع الملازمة قولكم لان الطاعة تحصيل مراد المطاع غير صحيح فان الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع لا ما أراده وأنت خبير بانه لا يلاقى الاعتراض على ما قررنا فانا قد أعلمناك انه أراد بالطاعة الارضاء ولا كلام فى ان محصل المراد مرضى للمريد بتحصيله فالملازمة صحيحة واللازم باطل ثم أقول كل ما أورده المعتزلة فى هذا الباب لنفى عموم الارادة وعدم تعلقها بالكفر والمعاصى لم يصادف محلا فان هذه الملازمات واللوازم انما تأتى لو اردنا من الارادة ما جرى به العرف ووجده الواجدون من أنفسهم وهو ما يكاد يكون عين الرضا والمحبة أو يلازمه ونحن لم نرد مثل هذا المعنى بل أردنا من الارادة ما هو الموجب لتخصص الحادث بالوقت والحال وترجحه بالايجاد ولا يرد على عمومها شئ مما أوردوه فانه لا يلزم من تخصيص صدور الكفر بوقت كذا ارضاؤه به أو عدم نهيه عنه أو ما يشبه ذلك فان هذا التخصيص قد يكون من متعلقات العلم بالجزئيات كما بيناه لك

باعتبار اتصاف المحل بها دون خلقها وايجادها فانه غير منكر لما انه فعل حكيم يتضمن مصالح لا تحصى
ولو قطع النظر عن تضمنه للمصالح فليس خلقها وايجادها قبيحا اذ لا حسن ولا قبح فى أفعاله تعالى بمعنى
استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب لانه يتصرف فى ملكه كيف يشاء والرضا بايجاد المعاصى الذى
هو فعله باتصاف المحل بها (قوله ويلزم أن يكون العبد الخ) يعنى ان العبد فى المثال المذكور عاص
قطعا ويلزم من كون الطاعة تحصيل ما أراده أن يكون العبد عاصيا مع اتيانه بما رضاه يلزم من ذلك
أيضا كونه مطيعا لاتيانه بما رضاه ولو علم السلطان حقيقة الحال وهو كون العبد مطيعا بسبب اتيانه
بما رضاه وان الطاعة تحصيل المراد لم يكن للسيد عذر عند السلطان بسبب مخالفة الامر لانه مطيع

سابقا ولا يلزم من العلم بوقوع شئ الرضا به أو عدم النهى عن تركه فان قلنا بمغايرة الارادة بهذا المعنى
للعلم فوظيفتها وظيفته فلا يرد ما أورد ولا يحتاج الى ما أجيب به فدقق نعم يقال ان كان البارى تعالى غير
مجبور ولا مكره فى تأثيراته كما هو المذهب الحق فكل ما صدر عنه تعالى فهو باختياره وقد تحقق ان المختار
انما ينبعث للفعل اذا كان عنده ان يؤثر أولى من أن لا يؤثر وقد تقرر عند أهل الحق أيضا ان كل ما فى
الكون فهو صادر عنه تعالى فاذن كل ما كان فى عالم وجود الوجود الامكانى فوجوده عن البارى أولى من
لا وجوده وما كان عند البارى أولى وأحق بالوجود فلا يكون مستحقا لان يسخط بحال من الاحوال
فهو مرضى له والمرضى له يجب أن يكون مرضيا لنا والا كان مبارزة له تعالى وهو غير جائز فيلزم أن يكون
الكفر والمعاصى مرضية له تعالى وواجبا رضاؤنا بها وهو ظاهر الفساد ولكن هذا الاعتراض خارج عن
هذا الباب فكان يجب ايراده فى باب لا خالق سواه مثلا ثم أقول فى الجواب عنه ان ما كان أولى لان يكون
فى الكل لا يلزم أن يكون أولى بان يكون فى الجزء مثلا من بنى لنفسه بيتا فان الاولى له أن يكون من ضمن
ذلك البيت الكنف والاصطبلات وغير ذلك من الامكنة الخسيسة وان يكون من ضمنه القصر المشيد
والاماكن المزينة المعدة للجلوس والدراسة وغير ذلك ولكن لا يصح ان يريد من كل منهما ما يريد من
الآخر بل كل لامر يخصه لا يليق أن يكون فى الآخر وان من رضى الاصطبل أو الكنيف منتزها للنظره
ومدرسا يتعلم فيه العلوم فقد سفه نفسه وأغضب رب المنزل حيث لم يضع لكل ما يليق به فالكفر
والمعصية أى الافعال المخالفة لما جاءت به الشرائع وان صدرت عن الحق تعالى باختياره وهى أولى أن
تكون فى عالم الوجود لكن ليس يلزم من ذلك أن تكون أولى بنا بحيث نرضاها لانفسنا فان حقيقة الكفر
ليس الا الجهل المركب أو البسيط بالحق تعالى وما يليق به وهذا هو مدار الشقاوة الابدية والافعال
المخالفة للشريعة منحصرة فى الاضرار بالنفس أو بالغير وهو مدار الشقاوة الدنيوية والاخروية ومنشأ
هذه الفعال ليس الا الجهل بما يليق وما لا يليق وما يترتب عليه الخير وما ينشأ عنه الضير وهذا الجهل
يليق أن يكون فى البهائم والجمادات حتى يتم الانتفاع بها حيث ان الحق تعالى خلقها لنا خلق لكم ما فى
الارض جميعا فنحن نرضاه ان يصدر عن الحق تعالى ويجب علينا الرضا به ولكن لا يصح ان نرضاه
لانفسنا (٢) فتأمل (قوله قلت ويلزم الخ) أقول ايراد على قولهم ان الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع
والمعصية عدم الاتيان بما أمر به وحاصله انه لو كانت الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع فقط والمعصية عدم
تحصيله لكان العبد فى المثال المتقدم عاصيا اذ لم يأت بما أمر به السيد امام السلطان والحال انه لو خالفه
ولم يأت بالمأمور به يكون طائعا حيث انه قد أقام العذر لسيده ودرأ عنه عقاب السلطان فلا يصح
اطلاق القول بان الطاعة تحصيل المأمور به فقط بل الطاعة ارضاء المطاع اما بفعل ما أمر به أو بغيره ان
قلت العبد بمخالفته عاص البتة والا لم يقم العذر عند السلطان اذ لو كان مطيعا بالمخالفة لكان عند
المخالفة يجرى السلطان عقاب السيد قلت ان السلطان لم يعلم حقيقة الحال وهو ان مخالفة العبد
لوقاية سيده من العقوبة ولو علم ذلك فلا شك انه لا يقبل عذر السيد فى ضرب العبد لما قد علمه من شفقته

قلت ويلزم أن يكون العبد
فى المثال المذكور مع انه
أتى بما رضاه السيد وهو
مخالفة أمره عاصيا ولو
خالفه ولم يأت بالمأمور به
يكون مطيعا له لانه أتى بما
يرضاه السيد ولا شك انه
لو علم السلطان حقيقة
الحال لم يقم للسيد عذرا فى
صورة المخالفة

(٢) قوله فتأمل أمر
بالتأمل الى انه تنقيح
ما قالوا يجب الرضا بالقضا
لا بالمقضى وهو لا يخلو عن
نوع من الكدر فاطلب
بيان هذا المحل من فنون
أخر اه منه

فضر به يكون ضربا للمطيع (قوله ويمكن أن يقال الخ) أى فى جواب المعتزلة ان الامر أمران أمر تكوينى يحصل به وجود الاشياء وهو خطاب كن وهو تابع للارادة و يعم جميع الكائنات فالطاعات والمعاصى كلها مأمورة ومرادة بهذا الامر ولا يتعلق بهذا الامر الطاعة والعصيان والثواب والعقاب لانه يتعلق بالاشياء حال العدم وأمر تشريعى شرعه الله تعالى لعباده وكلفهم به وتدوينى أى جمع فى كتب الشريعة و بين وهذا الامر يتعلق به الطاعة والعصيان والثواب والعقاب والرضا والسخط والكفر والمعاصى ليست مأمورة بهذا الامر والمعتزلة لم يفرقوا بين الامرين وقالوا ان الكفر والمعاصى لو كانت مرادة تعالى لكانت مأموراً بها واتيان المأمور به طاعة فيكون الكافر والفاسق مطيعين فانهما مأمور بهما بالامر الاول وليس مأموراً بهما بالامر الثانى حتى يكون اتيانهما طاعة ولا يخفى عليك ان تقسيم الامر الى الامرين انما يستقيم اذا كان قوله تعالى انما أمره اذا أراد شيأ أن يقول له كن فيكون على ظاهره كما ذهب اليه البعض وأما اذا كان عبارة عن الايجاد من غير أن يتعلق بها خطاب كما ذهب اليه الاشعرى ومن تبعه فلا فالجواب ماذكره أولا من ان الطاعة تحصيل للمأمور به لا تحصيل المراد (قوله لاجماع الخ) الاجماع ههنا بالمعنى اللغوى لاتفاقهم على ذلك وليس ثبوت نبوتهم موقوفا على ثبوت صفة الكلام لانها ثابتة بدلالة المعجزات الباهرة وكان على الشارح أن يضم اليه والنقل عنهم تواترا فان اتمام الاستدلال موقوف عليه (قوله لانه خلاف النصوص الخ) فان القرآن ناطق باسناد القول والامر والنهى والكلام اليه تعالى نحو قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة وقوله أن لا تسجد اذ أمرتك وألم أنهكما عن تلكما الشجرة وكلمه ربه الى غير ذلك والاسناد يقتضى القيام والاتصاف ولم يقل لانه مخالف للعرف واللغة فان المتكلم من قام به الكلام لا من أوجده فى محل آخر كالاسود من قام به السواد لا من أوجده فى محل آخر تنبيها على انه يلزمهم المخالفة فى كثير من النصوص وصرفها عن الظواهر من غير ضرورة (قوله ولا ضرورة الخ) وان الظاهر من قوله واذ قال الخ وأمر ونهى قيام القول والامر والنهى به ولا ضرورة فى حملها على معنى خلق القول والامر والنهى فى شئ لكن المعتزلة يدعون الضرورة و يقولون ان الكلام

عليه وحبه له اللذين هما الباعث الحقيقى على الامتثال والطاعة وحاصل الكلام ان العصيان مابه يستحق العقاب وليس يستحق العبد العقاب من سيده اذا خالفه لوقايته بل يستحق ان يحسن اليه فيكون مطيعا لا عاصيا (قوله ويمكن أن يقال الامر أمران أمر تكوينى) أقول يريد أن يجيب عن الاعتراضات السابقة بما هو أظهر مما أجابوا به وحاصل ماقال ان الامر أمران على مايدل عليه استعمالات الشارع أمر تكوينى هو مايعبر عنه بكن فى قوله تعالى انما أمره اذا أراد شيأ أن يقول له كن وهو تعلق القدرة بالمقدور وأمر تشريعى تدوينى حقيقته الاخبار عما يقوم به صلاح المكلفين فى الدنيا والآخرة فالاول هو مايدل حصوله على حصول الارادة وحصول الارادة لو علم على حصوله فى زمن من الازمان وهو يستلزم وقوع المأمور به فان متعلق القدرة لا يتخلف حصوله عن تعلقها وهذا يعم جميع الممكنات فان كل مابرز فى الوجود ومايبرز فانما هو من متعلقاته وآثاره والثانى هو المحقق للثواب لمن دان له وعمل بمقتضاه وللعقاب لمن نبذه وسلك غير مادل على سلوكه اذا علمت هذا فالطاعة هى الاتيان بما يقتضيه هذا الامر الثانى لان الاتيان بما يوافقه اختيارى يقال للمتصف به مطيع والعصيان ترك الاتيان بما يقتضيه والرضا يترتب على هذا الامر الثانى أى رضا الآمر بالاتيان بالشئ المامور به والسخط أى سخط الآمر لعدم اتيانه أو اتيان مايخالفه دون الامر الاول فليس مناط الشئ من ذلك اذا خالف الامر الثانى فانه أمر ليس لنافيه اختيار بل هو قهرى اذ هو ايجاد الواجب للحوادث فلا دخل لنا فيه فليس لنا ارتضاؤه ولا عدم ارتضائه ٢ أما اذا وافق الامر الثانى كما اذا وجد الله الطاعة أو العصيان فى شخص فانه يكون مناط الثواب فى الاول ٣ والعقاب فى الثانى لكن لا من حيث ذاته بل من حيث موافقته للثانى كذا

ويمكن أن يقال الامر أمران أمر تكوينى يلزم منه وقوع المأمور به وهو يعم سائر الممكنات وأمر تشريعى وتدوينى وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر الثانى والرضا يترتب عليه دون الامر الاول اذا خالف الثانى (متكلم) لاجماع الانبياء على ذلك وليس معناه ايجاد الكلام فى الغير كما يقول المعتزلة لانه خلاف النصوص ولا ضرورة فى صرفها عن الظواهر وسيأتى الكلام فى تحقيق صفة الكلام ان شاء الله تعالى (حى) لان الحياة

(٢) بان تعلق بما تعلق به التدوين كما فى ايجاد البارى لما أمر به أو نهى عنه اه منه (٣) كما فى ايجاد زيد او ايجاد عمرو و بالجملة ايجاد ماليس متعلقا بالامر التدوينى اه منه

هو اللفظ وهو حادث و يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى فالخلاف راجع الى ثبوت الكلام النفسى وعدمه (قوله هى منشأ صحة العلم الخ) جرى ههنا ما هو المشهور من كون الصفات السبعة حقيقية زائدة على ذاته وقال فى القدرة هى صحة الفعل والترك فجعلها اضافة على ما هو التحقيق فلا مخالفة والاوجه اجراء الكلام فى الكل على طريقة واحدة (قوله الى العلم بالمسموعات والمبصرات) أى من حيث انها

ينبغى ان يقرر الشارح (قوله سميع بصير للدلالة السمعية الخ) أقول ولما وجب ان يتصف بجميع صفات الكمال وجب أن يكون سميعا بصيرا ولم يتمسك الشارح بذلك بل ترك سياق المصنف واستدل عليهما بالادلة السمعية أى يجب اثبات صفة السمع والبصر له تعالى لما قام عليه من النصوص الصريحة فى انه تعالى سميع بصير والسميع من قام به صفة السمع والبصير من قام به صفة البصر فهما صفتان زائدتان على ذاته تعالى على أصولنا من زيادة الصفات عن الذات فهما كسائر الصفات مغايرتان للعلم كما يتبين من موارد ظواهر الآيات والاحاديث وليسا راجعين الى العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات كما يقوله الفلاسفة والشيخ الاشعرى فى قول له كما سبق فى الشارح وهاتان الصفتان بهما ينكشف المسموع والمبصر بعد حدوثه فالواجب عالم بالكائنات قبل وجودها على وجه ليس يساوى ادراك المحسوس بالحاسة وله ادراك لها بعد وجودها على وجه أجلى وأرفع كما يحصل لنا من العلم بالشئ قبل رؤيته والعلم به بعد رؤيته اذ الثانى أعلى وأرقى من الاول وعلى أحد قولى الشيخ يكون لصفة العلم تعلقان قديم وحادث ٢ والثانى أجلى فى المبصرات والمسموعات من الاول على ما بينا والفلاسفة وبعض المعتزلة لما تقرر فى مداركهم أن السمع والبصر انما يكون بالآلتين المعروفتين المحالتين عليه تعالى نفوا مغايرتهما للعلم وارجعوهما الى العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات وقد رد عليهم بان لزوم الآلة فى الادراكات الاحساسية فى جميع الموارد ممنوع ولا يجوز أن يكون فى الواجب انكشافات تساوى الاحساسات بدون آلة وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد واما الشيخ الاشعرى فلم ينقل عنه وجه فى رده الصفتين الى العلم الا ما قال صاحب المقاصد تجوزا وحاصله ان من أصول الشيخ الاشعرى ان الاحساس علم بالمحسوسات فالعلم عنده نوع واحد من افراده ما هو بالعقل ومنها ما هو بالحس فيجوز أن يرجع صفتى السمع والبصر الى العلم بالمسموع والمبصر وأنت تعلم ان هذا من الشيخ كلام فى ان الاحساسات علم أو نوع آخر من الادراك مباينة للعلم وليس فى نفى صفة أو اثباتها فيجوز أن يكون مع قوله بان الاحساس نوع من أنواع العلم قائلا بان للبارى تعالى صفات ثلاثة كل واحدة منها مبدأ لانكشاف خاص وثلاثتها علم فاذا أطلق على الحق عالم فالمراد انه متصف بهذه الصفات الثلاثة وان أطلق عليه سميع بصير فالمراد التنصيص على كل من الصفتين ولا يستفاد من أصل الشيخ المتقدم ان الكل صفة واحدة تتعدد بالاعتبار كما زعموا كما لم يستفد منه أن قوة بصرنا هى بعينها قوتنا العاقلة بالضرورة وان قال ان الادراك نوع واحد وهذا أى تغاير الصفتين مع العلم هو المنقول من كتابه ثم أقول هذا الادراك الاجلى والانكشاف الاعلى الذى يحصل للبارى بعد حدوث المحسوسات اما أن يكون حاصلا له قبل الحدوث أيضا أو لا على الثانى هو نوع من الانكشاف أعلى وأكمل فيكون للبارى تعالى كمال حادث ويكون بدونه ناقصا وهو محال وأيضا أكملية الانكشاف انما تكون بكشف ما لم يكن منكشفا عند فقدان هذا الاكمل فيلزم الجهل عليه تعالى وهو محال وان كان الاول أى انه حاصل له قبل حدوث المحسوسات فليس الا تعلق الصفة الازلية وهى العلم بجميع الكائنات على الوجه الاكمل اذ لا تفاوت بين ما هو مبصر ومسموع وما هو معقول فيما هو قبل الوجود بل الكل معقول كما سبق لك فى مبحث العلم فالاصوب الرجوع الى ان مبدأ الانكشاف فى الواجب شئ واحد متعلق بجميع الاشياء على وجه لا يتصور ما هو اجلى واعلى منه ولا ضرورة الى تكثير مباديه فى ذاته تعالى ولعل

عند نا صفة توجب صحة العلم والارادة وعند الفلاسفة الحى هو الدراك الفعال فهى عند نا صفة زائدة على العلم والارادة كما فى سائر الصفات الكمالية (سميع بصير) للدلائل السمعية وهما صفتان زائدتان عندنا كسائر الصفات لظواهر الآيات والاحاديث وليسا راجعين الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما تقول الفلاسفة

(٢) هذا آخر ما انحط عليه كلامهم فى تقرير أحكام هاتين الصفتين ودفع ما أورده الرادون له الى العلم من أن تعلق السمع والبصر أزلا من الخرافات اذ لا معنى لسمع غير مسموع وابصار غير مبصر نعم علمه جائز فكان محصل جواب المثبتين ان الصفتين ازليتان وتعلقهما حادث وان الانكشاف الحاصل من تعلقهما أعلى وأرقى من الانكشاف الحاصل بالعلم اذ الاول جزئى والثانى كلى فتنبه اهـ منه

مسموعة ومبصرة (قوله انهما لا يكونان الخ) لاستلزامهما الجسمية والله تعالى منزه عنها (قوله وعلمه تعالى قديم) فليس بمحدث ولا عرض لان الاعراض محدثة ولذا لم يتعرض لنفيه (قوله قيل الند الخ) لم يتعرض لبيان الضد لانه تأكيد لما قبله فى القاموس الضد بالكسر والضديد المثل والمخالف ضد (قوله أى المخالف فى القوة) فى تفسير القاضى موافقا للكشاف الند المثل المنادى من ناديت الرجل خالفته خص بالمخالف المماثل فى الذات وفى مجمع البحار الند مثل الشئ يناديه أى يخالفه وفى القاموس المثل الشبيه الا انه خص فى الاصطلاح بالمماثل فى الحقيقة وأما ما قاله الشارح من تخصيص الند بالمخالف فى

هذا هو الذى دعا الشيخ والفلاسفة الى ارجاعهما الى العلم ومثل هذا يقال فى المذوقات والمشمومات والملموسات غايته لا يصح اطلاق اسمائها على البارى تعالى لعدم ورود الشرع بها ولايهام الفاظها الجسمية فدقق الفكر ولا تلتفت لما قد هوس به الجهلة فى هذا المقام من التشدق بالاوضاع اللغوية والمقالات الغير البرهانية (قوله قيل الاولى الخ) أقول هذا قول لا يليق به التمريض وبمرضه مريض وهذا ما به أقول من ان الواجب على كل ذى عقل اما يذهب الى النظر فى الحقائق ويسبرها على وجه ادق بحسب طاقته ويقيم البراهين القطعية على النفى والاثبات ثم يأخذ ألفاظ الشارع مسلمة مقبولة قائلا آمنا به كل من عند ربنا ولا يعتسف طريق التأويل فان هذا حال شرحه طويل فانا لا ندرى ماذا أراد بما قال فربما ذهب اشتغالنا هباء منثورا فالحق أن لا يهمل النظر وأن يكون من التأويل على خطر وهذه رتبة الراسخين فى العلم الذين قد وقفوا على الحقائق بصفاء عقولهم ثم يقبلون ما جاءهم من ربهم مع عدم الاستطلاع لما هو دفين تحت حجب استاره (قوله ولما كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه غيره فيها) أقول لو كان للواجب حقيقة ووجود أو حقيقة وتعين او حقيقة ووجوب لكان الواجب فى مرتبة ذاته غير موجود ولا متعين فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته لاحتياج ذاته الى غير ذاته فى تحقق ذاته هذا خلف وقد تقدم مثل هذا فاذن وجود الواجب وتعينه عين ذاته فيكون الواجب هوية بسيطة من كل وجه هى التعين وهى الوجود فلا يصح ان يشاركه غيره فى حقيقته والا يلزم ان يكون شخصان متعينين بتعين واحد وهو باطل بالبداهة على أنا لو فرضنا ان للواجب ماهية كلية ووجودا خاصا فلا يشارك الواجب شئ فى حقيقته لانه ان كان التعين والوجود الخاص من لوازم الماهية فهى ماهية منحصرة فى فرد فليس يشترك فيها افراد الا بحسب فرض المحال وان لم يكونا من لوازم الماهية كانا ممكنى المفارقة لذاتهما فوجوبهما للذات بعلة فيكون كل من الافراد ممكنا وقد فرض واجبا هذا خلف ثم ان هذا البرهان كما كان برهانا على نفى المشارك فى الحقيقة فهو برهان أيضا على نفى المشارك فى وجوب الوجود وذلك لانه لو كان هناك واجب آخر لكان هو عين الوجود وقد كان الواجب الاول عينه فيكون أحدهما عين الآخر وارتفعت الاثنينية هذا خلف فان طلبت مبدأ امتياز بينهما سوى ذات الوجود فقد كان ما فرضناه تعينا وهو ذات الوجود غير تعين هذا خلف وتأمل جدا بعد تجريد نفسك لعلك ترى من مرامى هذه الكلمات نورا آخر اعلى وارق من سنا البرهان ان تقل كما يقوله من تنزل عن درجة التدقيق فيما قلناه ان كلا من الذاتين ممتاز عن الآخر بنفس ذاته التى هى عين تعينه تمايز الماهيات او الهويات البسيطة فانا نتنزل معك وأقول انك تعلم من كل منهما هذا الذى تعلمه من الآخر فهب انه علم لهما بالوجه وقد أقمت على ثبوته برهان اثبات الواجب فهو مطابق للواقع والصورة الواحدة من حيث هى كذلك لا تنطبق على متعدد من حيث هو كذلك فقد انطبق ما تعلمه على أمر متحد فيهما وهو وجودى البتة اذ هو الوجود والوجوب الخارجى والذات الخارجى وما يحذو هذا النحو فقد اتحدا فى أمر فى عالم الخارج فهب أنه عرض لهما فهذا العرض المتحد فيهما مباين لما به امتياز كل منهما عن صاحبه بالضرورة والاوصاف المتباينة لا محالة لها مباد متباينة

قيل الاولى أن يقال لما ورد الشرع بها آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما لقصورنا ونقصاننا (وهو منزه عن جميع صفات النقص) كما سبق من اجماع العقلاء على ذلك (فلا شبيه) أى لا يشبهه شئ فى الصفات لان صفاته من العلم والقدرة وغير ذلك أعلى وأجل مما فى المخلوقات فان علمنا عرض ومحدث وقاصر ومستفاد من الغير وعلمه تعالى قديم كامل ذاتى وكذا الحال فى سائر الصفات (ولا ند له ولا مثل له) قيل الند هو المناد أى المخالف فى القوة والمثل المساوى فى القوة وقيل المثل هو المشارك فى الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء ولما كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه غيره فيها

القوة والمثل بالمساوى فى القوة فلم اطلع عليه وقال فى شرح الهيا كل الضد المانع فى القوة والمثل المساوى فى القوة والند المكافئ فيها كما هو فى العرف واللغة (قوله يلزم اشتراك الكل فيه) فيكونان واجبين أو ممكنين فيلزم تعدد الواجب أو امكانه (قوله التوحيد اما بحصر وجوب الخ) الصواب مافى شرح المقاصد ان حقيقة التوحيد عدم اعتقاد الشريك فى الالوهية أى فى وجوب الوجود وخواصها من تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ماهو قائم بنفسه اذ لا معنى لكلمة أو لا منع الجمع ولا منع الخلو ثم لابد من تخصيص الخالقية بما سوى الافعال الاختيارية للحيوان فان المعتزلة لا يقولون بحصر خالقيتها فى ذاته تعالى فيلزم أن يكونوا مشركين (قوله قد مرت الاشارة الى دليله) وهو انه لو شاركه شئ فى الوجوب لكان كل منهما ممتازا عن الآخر بخصوصية فيلزم تركب الواجب ويرد عليه اشكال مشهور وهو ان الشركة فى الوجوب الذى هو عارض لا تقتضى التركيب فيجوز أن يكون كل منهما مخالفا للآخر بالماهية البسيطة ومشاركا له فى الوجوب وما قالوا من ان الوجوب نفس الماهية فالمراد به الوجوب الخاص لا الوجوب المطلق الذى هو من الامور الاعتبارية وهذا السؤال لا يتوجه على دليل نفى المثال لان الشركة فى الماهية فيه مفروضة ويمكن أن يقال الشركة فى الوجوب الذى هو أخص صفات الواجب تستلزم الشركة فى الماهية فيلزم التركيب من المشترك والمميز (قوله لكان مجموعهما الخ) أراد بالمجموع الكل المجموعى وهو معروض الاثنينية لا المجموع من حيث هو مجموع حتى يرد انه اعتبارى ممتنع الوجود لدخول الهيئة الاجتماعية فيه (قوله لاحتياجه الى كل واحد الخ) فيه ان احتياج المجموع الى كل واحد منهما انما هو فى التقدم لا فى الوجود والامكان انما يثبت لو كان الاحتياج فى الوجود والمجموع لما كان عبارة عن الاثنين وكل واحد منهما غير محتاج فى الوجود

ضرورة ان المبدأ الواحد نسبته الى المتخالفين سواء فيلزم أن يكون فى ذات الواجب أمور متباينة فيكون مركبا فلا يكون واجبا وبالجملة فقولك ان ذات الواجب هو عين الوجود ووجوده عين الذات هو قولك بان ليس فى الوجود الا واجب واحد فدقق النظر فان فيه أسرار الغيب ولما أقيم البرهان على أن لا واجب الا ذات واحد فكل مافى الوجود فهو ممكن ناشئ عن ذاته والمعلول الممكن معدوم لذاته فلا يوازيه شئ فى ذاته ولا فى صفاته ولا خالق غيره ولا معبود سواه (قوله وقد يستدل عليه الخ) أقول هذا استدلال على نفى مشاركته للممكن فى حقيقته وحاصله لو كان الممكن والواجب مشتركين فى الماهية كما قاله قدماء المشايخ فلا محالة مابه امتياز كل منهما أمر سوى مابه الاشتراك أى أمر سوى الماهية فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة فيجب أن يكون الواجب ممكنا وواجبا وكذا الممكن وهو تناقض وان كانا من لوازم الماهية مع الخصوصية أى أن ماهية الواجب ومابه امتيازه وتعينه يلزمهما الوجوب وماهية الممكن ومابه امتيازه يلزمهما الامكان فصار الوجوب لازما للواجب من حيث ماينضم الى حقيقته فكان الوجوب لازما للامر كب فيكون الواجب مركبا هذا خلف (قوله واعلم أن التوحيد اما بحصر الخ) أقول قد علمت ان حصر وجوب الوجود يستلزم حصر الخالقية فان كل ممكن لا محالة ينتهى الى الواجب وما كان منتهى كل أمر فهو المستحق للعبادة وانما ترديد الشارح على حسب تغاير المفهومات حتى يفيد كل واحد برهان صراحة وقوله قد مرت الاشارة اليه قد بيناها فلا تغفل (قوله وقد يستدل عليه الخ) أقول قد يستدل على نفى تعدد الواجب مطلقا بان يقال لو تعدد الواجب لكان لنا مجموع المتعدد موجودا ونعنى بمجموع المتعدد ماهو معروض الاثنينية ومعروض الهيئة الاجتماعية ووجوده بديهى لا يسوغ انكاره اذ هو عبارة عن وجود كل منهما أى الوجودين والوجودان واقعان لا محالة واذا كان المجموع موجودا فهو ممكن وذلك لاحتياجه فى الوجود الى كل واحد من الوجودين ومحتاج الوجود ممكن بالضرورة اذ لم يكن ذاته كافية فى وجوده بل كل واحد

وقد يستدل عليه بانه لو كان له مثل لكان كل منهما ممتازا عن الآخر بخصوصية فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه وان كانا من لوازم الماهية مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافى للوجوب (ولا شريك له) لقوله تعالى لا اله الا هو ولقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واعلم ان التوحيد اما بحصر وجوب الوجود أو بحصر الخالقية أو بحصر المعبودية والاول قد مرت الاشارة الى دليله فى نفى المثل وقد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب لذاته لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى كل واحد منهما

فلا يكون الكل محتاجا اذ ليس له جزء سواهما ولو كان مطلق الاحتياج مستلزما للامكان لكان مجموع الممتنعين كشريك البارى واجتماع النقيضين ممكنا (قوله فلا بد له من علة الخ) لا بد من ان يضم أن ذلك المجموع موجود اذ لا جزء له سوى الواجبين ليصح الترتيب بالفاء (قوله فاعلية مستقلة) أى فى الايجاد (قوله فلاستحالة كون الشئ الخ) والا لتقدم على نفسه فى الوجود اذ الايجاد فرع الوجود وفيه بحث لان المليين قاطبة قالوا ان الواجب تعالى بذاته مقتض لوجوده ولا يسلمون ان المقتضى لوجوده يجب تقدمه بالوجود بل بالماهية لان فيه جهة القبلية أيضا (قوله فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره) يعنى على الثانى والثالث يلزم ان يكون الواجب معلولا لغيره وهو باطل وذلك لان المجموع اذا كان معلولا لاحدهما أو لغيرهما لا بد ان يكون واحد من الجزأين الواجبين معلولا اذ لو استغنى كل واحد منهما كان المجموع مستغنيا اذ لا جزء له سواهما (قوله فتأمل) قد عرفت وجه التأمل فى الحاشية السابقة بقوله فيه ان احتياجه الى كل واحد منهما انما هو فى التقدم الخ (قوله والثانى) أى حصر الخالقية (قوله قد اشير اليه

من الجزأين له مدخل فى وجوده بحيث لو قطع النظر عنه لم يكن لهذا المجموع وجود واذ كان ممكنا فلا بد له من علة مستقلة تامة تحصل وجوده فتلك العلة التامة اما نفسه أو احد الجزأين أو غيرهما والكل باطل فيبطل ملزومه وهو الامكان فيبطل ملزوم ملزومه وهو التعدد اما بطلان كونه علة لنفسه فلانه مستلزم لتقدم الشئ على نفسه وجوده قبل وجوده وهو محال بالضرورة واما بطلان كونها أحد الجزأين فلان تاثيره انما يكون فى الجزء الآخر اذ ليس لنا من متممات وجود المجموع سواه فيلزم ان يكون الواجب أى ما فرض واجبا وهو الجزء الآخر ممكنا معلولا وبطلان الثالث معلوم من هذا ان نقل كل واحد منهما علة فى المجموع اذ المجموع هو المتحصل من كليهما فكل واحد منهما واجب لذاته وباجتماعهما تحصل المجموع اذ المجموع ليس الا هذه الوجودات فاقول لك ان كان كل واحد منهما علة تامة له لزم توارد المؤثرين المستقلين على أثر واحد وان كان كل واحد علة ناقصة والمجموع علة تامة لزم علية الشئ لنفسه وقد يقرر البرهان بوجه آخر يؤخذ مما قال الشيخ الرئيس فى التعليقات كل اثنين فالواحد منهما متقدم طبعا عليه أعنى أنه يتصور وجود الواحد منهما دون الاثنين ولا يتصور وجود الاثنين الا والواحد موجود فيه وهذه مقدمة كلية اذا أضيف اليها أن واجب الوجود لا يجوز أن يوجد قبله شئ أية قبلية كانت انتج منهما انه لا يتصور موجودان متصفان بوجوب الوجود اه وحاصله أنه لو تحقق واجبان لكان مجموعهما واجبا اذ المجموع ليس الا محض وجودات الاجزاء وهى واجبة فهو واجب مع انه قد تقدم عليه اجزاؤه فيكون ممكنا هذا خلف وأقول كلا التقريرين سفسطة جميلة دقيقة اما التقرير الاول فلانا نختار أن يكون كل منهما علة ناقصة قولكم فالمجموع علة تامة لنفسه نقول نعم باعتبارين ولا ضير فيه ولو تم ما قلتم للزم رفع العلة المادية فان كل مركب فاجزاؤه أجزاء علته وأجزاء علة متقدمة على المعلول بل وعلى العلة وليس المركب الا نفس هذه الاجزاء التى هى علته ومجموعها جزء أخير لعلته التامة فيلزم أن يكون الشئ جزأ لعلة نفسه فيكون متقدما على نفسه فليس يصح أن يكون اجزاء الشئ من اجزاء علته على هذا الذى قلتم مع أن العلة المادية متحققة باقراركم وبالبرهان وأما الثانى فلانى أقبل ان كلا منهما واجب بذاته وهما واجبان بذاتهما فقولك انهما محتاج الى أحدهما قلت انك قد اعتبرت من نفسك أمرا جعلته محتاجا كانه هيئة اجتماعية أو ما يشبه ذلك وليس كلامنا فيه والا فهما وكل واحد منهما واجب بذاته وباعتبار الاجتماع يعرض التركيب ولكن ذلك اعتبار لا واقع له فافهم واما انها جميلة فلدقتها عن أعين الناظرين وكان الشارح يشير بالتأمل الى هذا وقد بينا لك الكافى فى اثبات الوحدة ولست بمضطر الى قبول مثل هذا الكلام (قوله والثانى قد أشير اليه فى الآية الخ) أقول أى برهان حصر الخالقية فى واحد وقد أشير اليه فى الآية

فلا بد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع ولا أحدهما ولا غيرهما أما الاول فلاستحالة كون الشئ فاعلا لنفسه وأما الثانى والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره فتأمل والثانى قد أشير اليه فى الآية وقد قيل انه دليل اقناعى لجواز أن يتفقا

الخ) انما قال ذلك لان الظاهر من الآية حصر التدبير والتصرف فى السموات والارض (قوله فلا يلزم الفساد) هذا على تقدير أن يراد بالفساد الفساد بالفعل أعنى الخروج عن النظام المشاهد اما اذا أريد الفساد بالامكان فالملازمة مسلمة ويمتنع بطلان التالى كيف والنصوص دالة على طى السموات والارض (قوله ان التعدد الخ) حاصل الاستدلال ان التعدد يستلزم امكان التخالف المستلزم على تقدير وقوعه المحال أعنى عجز احدهما أو اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما والمستلزم للمحال محال فيكون التخالف محالا فيكون التعدد محالا وهذا التقرير موقوف على أن يكون المراد من قوله تعالى لفسدتا لم يتكونا لا الخروج عن النظام المشاهد وحينئذ تكون الآية دليلا قطعيا لا اقناعيا (قوله يستلزم امكان التخالف) بان يريد أحدهما سكون زيد والآخر حركته فى وقت واحد اذ لا تضاد بين الارادتين ولا بين تعلقيهما انما التضاد بين المرادين وقد تعلقت الارادتان ههنا بالممكن الصرف وهذا مراد السيد الشريف من قوله فى بيان التخالف أى يمكن ان يريد أحدهما وجود زيد والآخر عدمه فى ذلك الوقت فهذه قضية ممكنة مرجعها تعلق ارادة كل واحد منهما بكل واحد من الضدين ممكن بالامكان الخاص وليست مشروطة عامة حتى يرد عليه أنه ان اريد المشروطة العامة بالمعنى العام فالامكان ارادة احد الضدين فى زمان ارادة الآخر ممكن لكنه لا يستلزم اجتماع المتنافيين وان اريد بالمعنى الخاص فلا نسلم الامكان فان ارادة احد الضدين بشرط ارادة الآخر محال وبقى بحث وهو أن تعدد الخالق انما يستلزم امكان التخالف لو كان كل واحد منهما تام القدرة والخلق لا يستلزم ذلك فالصواب أن برهان التمانع المشار اليه فى الآية دليل على امتناع تعدد الواجب بان يقال لو وجد واجبان لكان كل منهما تام القدرة والارادة لان الوجوب معدن كل كمال ومبعد لكل نقصان ولو كان كذلك لامكن التمانع بينهما المستلزم للعجز او اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما وان ظاهر الآية دليل

بطريق لزومى قطعى سوى ما ننطق به من الخطابى الاقناعى وحاصل الاقناعى ظاهر اذ هو المصرح فى آية أخرى وهى قوله اذن لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض وتقريرا اليقينى ما أشار اليه بقوله ويمكن أن يقال الخ وانما خص الشارح هذا الدليل بحصر الخالقية لانه صريح الدليل اذ ما يجعل فى الدليل من المقدمات كلزوم العجز وما يشبهه انما هو مما يتعلق بالخالقية لا بوجوب الوجود من حيث هو وجوب فمن ثم جعله مختصا بالخالقية وان كان يستلزم حصر الوجود فى واحد بطريق المآل ثم ليس المراد بالخالقية مجردها بل الخالقية التامة بحيث لا يكون فى الواقع ما هو أرقى منها وهى التى يلزم الخلف بعدمها فى قوله فلا يكون خالقا وقد فرض انه خالق وما شبه ذلك فيما يأتى وهذا البرهان يسمى عند القوم ببرهان التمانع وحاصله على ما أوردوه انه لو كان هناك الهان تاما القدرة والارادة وجميع الكمالات لصح لكل منهما ايجاد كل ممكن فى كل زمن اذ جميع الممكنات بالنسبة الى ارادة كل منهما متحد النسبة ولا اباء فى ذات الممكن عن قبول تعلق الارادة والقدرة بها من أى واحد من المريدين القادرين فاذن يجوز أن يصدر من أحدهما حركة زيد فى وقت معين ويصدر من الآخر ارادة سكونه فى هذا الوقت بعينه لما علمت من عدم الاباء المذكور بحسب الذات فقد جاز ان يقع بينهما تمانع فلو فرض وقوعه فاما ان يحصل مرادهما معا كما هو مقتضى تساويهما فى الكمال فيجتمع الضدان أو يحصل مراد أحدهما فقط دون الآخر فيلزم عجز الآخر فلا يكون مساويا لمن حصل مراده فى الكمال فقد كان ما هو أرقى منه فلا يكون الها بل النافذ الامر هو الاله هذا خلف أو لا يحصل مراد واحد منهما فيلزم عجزهما وتخلف مراد كل عن ارادته وهو عين النقص فى الالوهية وهو خلاف المفروض أيضا فاذن على فرض وقوع التمانع يلزم أمور كلها محالة فهو محال والمحال امكانه محال فما استلزم امكانه وهو تعدد الاله محال وهذا غاية ما يمكن ان يقال فى تقريره على طريقهم وعليه ان يقال لو فرض الهان تاما الكمال من جميع الوجوه لم يمكن بينهما تمانع والا لزم المحالات

فلا يلزم الفساد ويمكن أن يقال ان امكان التعدد يستلزم امكان التخالف وعلى تقدير التخالف اما أن يحصل مراد احدهما أو كليهما أو لا يحصل شئ منهما والكل محال اما الاول فلاستلزامه كون الآخر عاجزا فلا يكون خالقا وقد فرض أنه خالق هذا خلف وأما الثانى فلاستلزامه اجتماع النقيضين وأما الثالث فلاستلزامه ارتفاع النقيضين فان منع استلزامه امكان التخالف لجواز ان يكونا متوافقين فى الارادة بحيث يستحيل اختلافهما

امالان مقتضاهما ايجاد الخير أوما الغالب فيه الخير واما لان ذاتهما تقتضي الاتفاق فالجواب أنه لا يخلو اما ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته كافية في وجود العالم أولا شيء منهما كاف أو أحدهما كاف فقط وعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد وعلى الثاني يلزم عجزهما لانهما لا يمكن لهما التأثير الا بالاشتراك الآخر وعلى الثالث لا يكون الآخر خالقا فلا يكون الها أفمن يخلق كمن لا يخلق لا يقال انما يلزم العجز اذا انتفت القدرة على الايجاد بالاستقلال اما اذا كان كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال ولكن يتفقان على الايجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز كما ان القادرين على حمل الخشبة بالانفراد قد يشتركان في حملها وذلك لا يستلزم عجزهما لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك وانما يلزم العجز لو أراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا لزم المحذور الثاني والملازمتان بديهيتان لا تقبلان المنع وما أوردتم من المثال في سند المنع لا يصلح للسندية اذ في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما من الميل الذي يستقل في الحمل به قدر ما يتم بالميل الصادر من الآخر حتى تنتقل الخشبة بمجموع الميلين وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا وفي مبحثنا هذا ليس المؤثر الا تعلق الارادة والقدرة ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما وهذا وجه متين من سوانح الوقت لا يبقى فيه للمنصف ريبة والله ولي التوفيق

على امتناع التصرف فيهما والمراد بالفساد اختلال النظام المشاهد كما قال تعالى في سورة المؤمنون وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض (قوله لان مقتضاهما الخ) لا يخفى ان كون ايجاد الخير أوما الغالب فيه الخير او الاتفاق مقتضى ذاتهما يستلزم الايجاب المنافي للاختيار بمعنى صحة الفعل والترك والاستدلال بالتمانع طريقة المليين القائلين بالاختيار (قوله فالجواب الخ) اثبات الملازمة بوجه آخر فان حملت الآية على هذا المعنى كان الفساد بمعنى عدم التكوين وحاصل الاستدلال أنه لو تعدد الآلهة لم يتكون مصنوع لان التعدد مستلزم لامكان التخالف المستلزم للتوارد او العجز (قوله ويلزم اجتماع المؤثرين الخ) فيه انه انما يلزم ذلك اذا كان كل واحد منهما مؤثرا على سبيل الاستقلال وكونه كافيا لا يستلزم أن يكون مؤثرا مستقلا لجواز أن يتفقا على التأثير كما قال الاستاذ ابو اسحق في فعل العبد انه واقع بمجموع القدرتين مع ان قدرة الله تعالى كافية فيه لكن عادته جرت بان يكون لقدرة العبد مدخل فيه لو اراد الاستقلال في الايجاد (قوله ليس المؤثر الا تعلق القدرة) سلمنا انه لا يتصور الزيادة والنقصان في تعلقهما لكن تعلقهما يجوز ان يكون بان يكون لقدرة العبد وارادته

المذكورة بعين ما استدللتم وليست الاستحالة من طرف القابل وهو الممكن بل من طرف الفاعل وهو الالهان البالغان غاية الكمال فيكونان واجبي الاتفاق ويكون (٢) قدرة كل واحد منهما وارادته كافية في خلق ما يريد وبالجملة فهذا البرهان غير متين وان ظنه الشارح متينا هذا هو ما أبداه القوم في الآية المشار اليها وتبعهم الشارح وغيره وأما انا فأجعل منطوق الآية دليلا حقيقيا قطعيا فاقول قد بينا في موضعه ان الماهيات المتخالفة لا يجوز اتحادها في لازم واحد فان اتحدت اشياء في أعم فهو لازم لاعم مشترك بينها كما في المضيء اللازم للشمس والسراج فانه لازم لامر فيهما وهو الحرارة والنارية وكالمتحرك بالارادة اللازم للانسان والفرس وغيرهما من سائر الحيوانات فانه لازم للاعم فيها وهو الحيوان وهكذا وبيان ذلك على وجه الاختصار انا لا نعلم من معنى اللازم للشيء الا ما يكون ذات الشيء بحيث تقتضي عدم انفكاكه عنها في التحقق اما بوسط أو ينتهي اليها بغير وسط فلا بد ان يتحقق بين ذلك اللازم وبين تلك الذات مناسبة خاصة بحيث لا توجد له تلك النسبة مع ذات أخرى والا لكان كل من الذاتين مقتضيا لتحققه فيكون تحصيلا للحاصل وتحققا للشيء قبل تحققه وهو محال بالبداهة وبيان الملازمة انه لما تحقق باحداهما فقد ثبت له انه متحقق فلو تحقق بالاخرى لكان تحققا ثانيا بعد التحقق أولا وهو ظاهر أو كان صدوره عن احداهما دون الاخرى ترجيحا بلا مرجح وهو محال أيضا فاذن علاقة اللزوم لا توجد الا بين اللازم وملزومه الخاص فقط فاذن الماهيات المتخالفة لا تقتضي الا أمورا متخالفة وهذا حكم قد تقضي به البداهة بعد تصور الاطراف وقد تقرر بالبرهان أيضا ان الصفات الكمالية للواجب ليست أمورا اختيارية بل هي من لوازم ذاته لذاته ومن مقتضى حقيقته والا كانت له بسبب منفصل فيحتاج في كمال وجوده الى غيره وهو خلف ومن جملة الصفات الكمالية التي أجمع عليها العالم صفة العلم الذاتي وقد قام بثبوتها البرهان كما تحقق لك وقد بين بالبرهان أيضا ان علم الواجب يجب ان يكون علما فعليا لا انفعاليا والايجاد في عالم الخارج انما هو على حسب ما انتظم في العلم فعلمه مناط نظام العالم في الايجاد وترتيبه على الوجه الاكمل الاعلى أي على وجه ليست الاشياء

(٢) وليس من كمال الالوهية ارادة كل ما يمكن ان يوجد فانا نتصور كثيرا من الممكنات كايجاد صورة كذا في وقت كذا مثلا ومع ذلك يمضي الوقت ولا يوجد هذا الممكن فارادة كل ما يمكن ليست من كمال الالوهية بل الكمال ايجاد كل ما يراد فيجوز ان يريد كل واحد منهما طائفة من الممكنات وبحسب ارادته تتعلق ارادته ولا تتعلق بالطائفة الاخرى بل تتعلق بها ارادة الآخر وقدرته فافهم اه منه

• والثالث وهو حصر المعبودية فيه وهو ان لا يشرك بعبادة ربه أحدا فقد دل عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء
عليهم الصلاة والسلام اذ كلهم دعوا المكلفين أولا الى هذا التوحيد ونهوهم عن الاشراك في العبادة قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون
والله خلقكم وما تعملون (ولا ظهير) أي لا معين (له ولا يحل في غيره) لا بطريق حلول الشيء في المكان ولا بطريق حلول الصفة في
الموصوف اما الاول فلتنزهه عن المكان والحيز لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات واما الثاني فلاستلزامه

الاحتياج المنافي للوجوب والنصارى ذهبوا الى حلوله في عيسى عليه السلام قال في المواقف ان النصارى اما ان يقولوا بحلول ذاته في المسيح أو حلول صفته تعالى فيه وكل منهما اما في بدن المسيح أو نفسه واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وحينئذ فاما ان يقال عطاه الله القدرة على الخلق والايجاد أولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا وتكريما كما سمى ابراهيم خليلا وهذه الاحتمالات كلها باطل الا الاخير وما نقل عن الانجيل أن يوحنا وهو واحد من الحواريين سأل عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام انك تقول قال أبي كذا وأمر في أبي بكذا أرنا أباك فقال عيسى عليه السلام من رآني فقد رأى الاب والاب حال في وان الكلام الذي أتكلم به ليس من قبل نفسي بل من قبل أبي الحال في وهو الذي يعمل
هذه الاعمال التي أعمل آمن وصدق انا من أبي وأبي في فعلي فرض صحته وعدم التحريف يكون الحلول اشارة الى كمال اختصاصه به
واطلاق الاب عليه بمعنى المبدأ فان القدماء كانوا يسمون المبادي بالآباء وأنت تعلم أن المتشابهات في القرآن وغيره من الكتب الالهية
كثيرة ويردها العلماء بالتأويل الى ما علم بالدليل فلو ثبت ذلك لكان من هذا القبيل وذهب غلاة الشيعة الى حلوله في علي وأولاده وقالوا
لا يمتنع ظهور الروحاني في الصورة الجسمانية كجبريل عليه السلام في صورة دحية الكلبي فلا يبعد أن يظهر الله تعالى في صورة بعض

مدخل فيه وان كان في حد ذاته قدرة كل واحد وارادته كافية في الايجاد كما عرفت (قوله ونهوهم عن
الاشراك) القرآن مملوء بالآيات الدالة على النهي عن الاشراك بالعبادة نحو قوله تعالى ولا يشرك
بعبادة ربه أحدا وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين الخ واياي فاعبدون وأن لا تعبدوا الا الله الى غير
ذلك فذكر الآية الدالة على النهي عنها بالاستفهام الانكاري عن عبادة الاوثان خصوصا لا يظهر
وجهه (قوله لا بطريق حلول الشيء في المكان الخ) فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد قلنا
ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وعائد الى حلول الجسم في المكان كذا في شرح المقاصد
(قوله ولا بطريق حلول الصفة) وهو الاختصاص الناعت سواء كان الحال عرضا أو جوهرا أو صورة
في مادة أو صفة في موصوف كصفات المجردات (قوله أو الجسمانيات) ان كان الحصول في المكان بالتبع
(قوله فلاستلزامه) أي الحلول الاحتياج ولو بوجه اذ المستغني عن الشيء مطلقا لا يحل فيه ثم ان هذا
لوجه لا اختصاص له بحلول الصفة في الموصوف فانه جار في حلول الشيء في المكان أيضا قال في شرح
المقاصد ان الحال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول الجسم في المكان أو عرض في جوهر أو صورة
في مادة كما هو رأي الحكماء أو صفة في موصوف كصفات المجردات (قوله المنافي للوجوب) لان الوجوب
يقتضي الاستغناء عن كل ما سواه لانه معدن لكل كمال ومبعد كل نقصان (قوله قال في المواقف الخ)
لما كان كلام النصارى في بيان حلوله في عيسى عليه السلام مضطربا على ما نقل في شرح المقاصد
أبطل في المواقف جميع الاحتمالات التي تمكن في الحلول ليظهر بطلان قولهم مطلقا (قوله وهذه
الاحتمالات الخ) اما الاربعة الاول فلما مر من امتناع الحلول واما الخامس فلما ثبت من استناد جميع
الممكنات الى الله تعالى ابتداء (قوله وما نقل الخ) لعل هذا النقل في الانجيل على سبيل الحكاية لما وقع بين
يوحنا وعيسى عليه السلام (قوله لكان من هذا القبيل) أي من المتشابهات وفيه انه حكاية قولهما

الا عليه في انفسهما والواقع والا لكان علمه جهلا أو كان متأثرا عن غيره وكلاهما ينافي الوجوب اذا
تقررت في عقلك هذه المقدمات فلو كان هناك الهان واجبا الوجود هما مبدآن لحقائق الممكنات وهما
متخالفان في الحقيقة بالضرورة والا لكانا ممكنين للزوم التركيب لكانت لوازم ذاتيهما مختلفة فالعلم
الذاتي لاحدهما مغاير للعلم الذاتي للآخر والعلوم التفصيلية تابعة له فكان نظام العالم مختلفا على حسب
ما اقتضاه ذات كل وعلى حسب اقتضا كل يجب ان يوجد في الخارج والا انقلب العلم جهلا فقد وجب ان
يكون النظام مختلفا في كل جزئي من جزئيات العالم في الخارج فيجب ان يوجد كل جزئي بغير وجوده وان
يكون للشيء في نفسه واقعان فلا يقع أو يلزم الجهل فيلزم فساد العالم وعدم وقوعه لوجوب مقتضى الذات
الواجب فلو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لكن العالم لم يفسد فالواجب المبدأ واحد فدقق النظر جدا
فليس لي مجال التوسعة في الكلام لضيق الوقت ونقض المرام (قوله والثالث وهو حصر المعبودية الخ)
هذا مطلب يطلب اثباته بالسمع عند اصحابنا فلذا استدل عليه به وان كان قد يطلب بالعقل عند غيرنا
ومنشؤه ما تقدم من توحد الواجب بالذات فهو الحقيق بالعبادة (قوله ولا ظهير له ولا يحل في غيره الخ)

وليس من كلام الله تعالى حتى يحمل على أنه من المتشابهات فتأمل (قوله لان ما يقوم بذاته الخ) اذ لو قام بذاته ما هو نقص لزم أن لا يكون ذاته تعالى فى المرتبة الاعلى من الوجود وهذه المقدمة مما اتفق عليه المليون والفلاسفة (قوله وهذا انما يتم الخ) فيه ان الكمال ما يليق بالشئ وينبغى له فى حد ذاته فكل صفة اما ان تليق بذاته تعالى أو لا تليق به ولا واسطة بين النقيضين نعم لو فسر الكمال بما يليق الذاته والنقص بما يليق عدمه به حصل الواسطة بينهما (قوله يكون زواله شرطا الخ) بان يكون كل كمال سابق معدا اللاحق كما قالوا فى الحركات الفلكية (قوله يتصف دائما بنوع الخ) فلا يلزم الخلوص عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة واما الخلو عن كل واحد منها فاما الامتناع بقائه ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله مما يمتنع بقاؤه وانما الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن بقاؤه واما لانه لو لم يخل لم يمكن حصول غيره فيلزم حينئذ فقد كمالات غير متناهية فكان فقد كل واحد منه لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال فى الحقيقة لا وجدانه تعالى مع فقد تلك الكمالات كذا فى المواقف فاندفع ما يتوهم من أن مسبوقية الكمال بكمال آخر لا ينفع لانه لو كان كل منهما كمالا فلو لم يتصف فى وقت من الاوقات باحدهما يلزم النقص فى ذلك الوقت بل يجب ان يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة فى كل وقت وان لا يكون شئ منها مشروطا بزوال شئ من تلك الكمالات والا يلزم النقص بانتفاء ذلك الكمال فى ذلك الوقت (قوله وأنت خبير الخ) قد عرفت جوابه فيما سبق فلا نعيده (قوله والمراد بالحادث الخ) تحرير لمحل النزاع بحيث يندفع عنه ما قال الامام الرازى من أن كونه تعالى محل الحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرؤن عنه أما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد كان الواجب غير قادر على خلقه بعد ما كان قادرا عليه وفاعلا وعالما بانه موجود مبصر بصورته سامع لصوته آمر له بالصلاة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما أراد وجوده أو عدمه والسامعية والمبصرية لما يحدث من الاصوات والالوان وكذا تجدد العالميات عند تجدد المعلومات عند أبى الحسن البصرى واما الفلاسفة فلقولهم بان لله اضافة الى

أقول هذه السلوب كلها تنبيهات على فساد ما يزعمه بعض الجهلة بمرتبة الالوهية تقليد الظواهر اقوال زعمائهم والا فبعد العلم بمعنى وجوب الوجود كما اسلفنا لا حاجة الى الاستدلال على نفى امثال هذه الحالات (قوله ولا يقوم بذاته حادث) اقول حلول شئ فى شئ اما ان يكون حلولا بالمعنى العرفى العامى وهو التمكن فى المكان واما ان يكون بالمعنى الاصطلاحى اى ان يكون الحال والمحل بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر عقلية أو حسية وهو بالمعنى الاول منفى عن الواجب بالضرورة فانه من خواص الجسمانيات فيستحيل عليه قديما او حادثا فلا يحل فى ذاته شئ بهذا المعنى واما المعنى الثانى فان كان حلول جوهر فى جوهر كالهيولى والصورة فذلك يستلزم التركيب و يكون من حلول أحد الجزأين فى الآخر وهو عليه تعالى محال أيضا وان كان كاختصاص الصفة والموصوف فهو المعنى بلفظ القيام وهو جائز عليه تعالى بل واقع فالصفة التى يجوز أن تقوم بذاته ازلية ولا يجوز أن يقوم بذاته حادث لان كل ما قام بذاته فهو كمال له وقد بينا فى محل أن الواجب يجب أن يكون جميع كمالاته بالفعل ولا شئ منها بالقوة فلا يحل فى ذاته حادث وقد برهنا على ذلك فى رسالتنا الواردات بما محصله أن اختصاص وصف بذات لا بد له من منشأ اختصاص فاما فى الذات أو نفس الذات والا كان اختصاصها به ترجحا بغير مرجح ولا يكون المنشأ فى الذات لاستحالة التركيب فتعين أن يكون المنشأ هو الذات والذات ازلى فالاختصاص ازلى فالصفة ازلية فافهم (قوله واورد على هذا الخ) أقول أورد على قول المستدل والخلو عن صفة الكمال نقص مستحيل انا نمنع هذه المقدمة لان كونه نقصا انما يكون لو كان ذلك الكمال ممكنا اما لو كان ممتنعا لكمال آخر حاصل للذات يكون زوال ذلك الحاصل شرطا فى حصول ما يحصل فلا يكون الخلو عنه نقصا فيجوز أن نقول بحدوث الصفات المتعاقبة التى السابق منها شرط الحصول اللاحق من الازل الى الابد وأجيب عنه بجواب غير صواب حاصله أن كل فرد منها قبله فرد فكل واحد منها حادث فالمجموع

الكاملين كعلى وأولاده والائمة المعصومين وانت تعلم أن الظهور غير الحلول وأن جبريل عليه السلام لم يحل فى دحية الكلبى بل ظهر بصورته وهذه قرينة على أنهم لم يريدوا بالحلول معناه (ولا يقوم بذاته حادث) قيل لان ما يقوم به لا بد أن يكون من صفات الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا عنه فى الازل والخلو عن صفات الكمال نقص وهو منزه عن ذلك وهذا انما يتم اذا لم يكن له تعالى صفة لا كمال ولا نقص فى وجودها وعدمها وأورد على هذا انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال نقصا لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال بان يتصف دائما بنوع كمال تتعاقب افراده من الازل الى الابد وأجيب عنه بأنه اذا كان كل فرد حادثا لكان النوع حادثا اذ لا وجود له الا فى ضمن الفرد قلت وانت خبير بفساد ذلك كما سلف فالوجه فى ابطال هذا الاحتمال ما اسلفناه من ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية بجريان برهان التطبيق وغيره فيها هذا

ماحدث ثم نفى بالقبلية ثم المعية ثم البعدية (قوله الصفة الحقيقية الخ) فان الانصاف بها انصاف حقيقى فيكون قائما بذاته تعالى فيستلزم خلوه تعالى عن الكمال قبل حدوثها واما الاضافيات والسلوب المتجددة فليس ذاته تعالى متصفة بها حقيقة اذ لا تجدد ولا تغير لشئ من الاشياء بالنسبة الى ذاته تعالى بل كلها موجودة دائما بالفعل بالنسبة الى ذاته تعالى قال فى التعليقات ان الاشياء الموجودة دائما والموجودة فى وقت دون وقت والشئ المنقضى شيأ فشيأ كالزمان والحركة التى هى غير موجودة بالجملة والقارة بالجملة والمعدومة فى الماضى والمعدومة فى المستقبل كلها بالاضافة اليه تعالى موجودة وحاصلة بالفعل لانه سبب وجودها ومبدأ الاسباب التى يوجد منها انتهى فعلى هذا سقط الاعتراض الذى أورده الشارح بقوله لا يقال هذا الدليل جار فى الاضافات الخ كما لا يخفى (قوله فى الجملة) أى بالنسبة الى الامور المتغيرة من حيث انها متغيرة (قوله لا يتغير فى ذاته) اذ ليست ذاته متصفة بها حقيقة بل باعتبار تعقل ذاته بالنسبة الى المتغيرات (قوله ليس من صفات الخ) ان أراد انه ليس من صفات الكمال مطلقا فممتنع والا لم يتصف به فيما لا يزال وان أراد انه ليس من صفات الكمال فى الازل وانه من صفات الكمال فيما لا يزال فيرد عليه انه

حادث فاول الصفات ليس له سابق مانع والا لكان من المجموع فقد كان للذات خاليا عن جميع هذه الكمالات الحادثة مع امكان حصولها للذات اذ لا مانع فيكون الخلو منها نقصا وقد طغى فيه الشارح بان حدوث الافراد لا يقتضى حدوث النوع كما سبق أن المراد بقدم النوع أن لا يزال فرد منه موجودا وهذا لا ينافيه مسبوقية كل فرد معين ثم استصوب أن يجاب بابطال هذا التعاقب ببراهين التسلسل السابقة ثم انهم قد اوردوا على الشارح ايرادا ثم دفعوه بالتسلسل وقد علمت ما فى براهين التسلسل من الخدش فارجع اليه (قوله والمراد من الحادث ههنا الصفة الحقيقية الخ) اقول يريد ان يصرح بما اشارت اليه عبارة الدعوى اى لا يقوم بذاته حادث فان المفهوم من القائم الحادث انما هو الصفات الحقيقية اما الاعتبارات الاضافية فانما يقال عارضة بمفاهيمها للذات لا قائمة بالذات فالذى نبرهن على استحالة حدوثه للذات انما هو الاوصاف القائمة بالذات واما الصفات الاضافية والسلبية فليس يستحيل تجدد شئ منها او اعتبار عروضه للذات ما لم يقم دليل على وجوب شئ منها للذات فيجب وتفصيله ان من الاضافات ما يكون عروضه محض انتزاع يتحقق عند وجود شئ ما أو اعتباره وليس يرجع الى شئ فى ذات الواجب ومن السلوب ما يكون أيضا كذلك كخالقية زيد المنتزعة من حدوث زيد عن ذات البارى فانها أمر يعتبره المعتبر بعد ذلك والا فليس شئ سوى الواجب وذات زيد فقط والخالقية اعتبار ما يلاحظه العقل عند ملاحظتهما وعدم خالقيته المنتزع من اعتبار زيد غير صادر عن ذات البارى كذا ومثل هذا من اعتبارات عقلك لا دخل له فى ذات ربك ولا فى صفاته بل تجدد هذه الامور انما هو بتجدد شئ باعتباره مع الذات ينتزع مثل هذا منه ككونه مع زيد ثم مع عمرو وغير ذلك ومنها ما يكون بحيث يعود الى أمر فى الذات كتعلق العلم الذى مآله انكشاف المعلوم لدى الذات فهو وان كان اضافة لكن سلبه عن الذات وقتا ما من المحالات لاستلزامه الجهل فى الواجب وهو محال وكسلب الجسمية وسلب الامكان الخاص وغير ذلك من السلوب التى لو لم تتحقق لعاد الامر الى وجود شئ فى الذات يستحيل ان يكون لها فمثل هذه الاضافات والسلوب يستحيل ان تكون غير الواجب ثم يثبت بل يجب حصولها للذات فلا يقال ان البرهان المذكور فى امتناع تجدد الصفات الحقيقية جار أيضا فى تجدد الصفات الاضافية لانا لا نسلم جريان الدليل فى كلها بل ما كان منها أمرا يعرض بانتزاع مجرد عن ان يعود الى حصول أمر فى الذات أو صفاتها كالخالقية وعدم الخالقية والسابقية والمسبوقية والمعية وما يشبه ذلك فليس الا محض اعتبار فى العقل ليس بالكمال ولا بالنقص وما كان منها بحيث يستلزم لذاته أمرا فى الذات فهو بحسب ما يستلزمه من الوجوب و لاستحالة وحاصل الكلام ان الاعتبارات التى لا تستلزم حقيقيات تعود الى الذات ليست فى

والمراد من الحادث ههنا الصفة الحقيقية واما الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيها فى الجملة كخالقية زيد وعدم خالقيته وذلك لان التبدل فيها انما هو بتغير ما أضيف اليه لا بتغير فى ذاته تعالى كما اذا انقلب الشئ عن يمينك الى يسارك وأنت ساكن غير متغير والصفات الحقيقية التى يلزمها الاضافة انما يتغير تعلقاتها دون أنفسها لا يقال هذا الدليل جار فى الاضافات والسلوب مع تخلف المدعى وهو امتناع تجددها فى ذاته تعالى عنه لانا نقول لا نسلم جريان الدليل فيها كلها فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو عنها فى الازل نقصا بل قد ندعى ان الخلو عنها فى الازل كمال نظهر به استئثاره تعالى بالقدم الزمانى كما استأ

يلزم ان يكون لذاته تعالى حالة منتظرة فلا يكون واجبا من جميع الجهات (قوله ان وجود العالم الخ) يعنى ان وجوده الاولى ممتنع بالذات وليس قابلا لتعلق القدرة ولا يلزم من امتناع وجوده الازلى كونه ممتنعا لان الممتنع ما يكون وجوده مطلقا ممتنعا لا الوجود الخاص (قوله وما يقال الخ) أى فى رد العلاوة من ان أزلية الامكان تستلزم امكان الازلية ولا شك ان امكان العالم أزلى والا لم يوجد فتكون أزليته ممكنة فلا يكون وجود العالم فى الازل ممتنعا (قوله ليس بشئ الخ) المشهور فيما بين القوم ان أزلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية لان معنى أزلية الامكان ان امكانه أزلى أى ثابت فى الازل فالازل ظرف الامكان أى مستمر امكانه فى جميع الازمنة الماضية ومعنى امكان الازلية انه يجوز وجوده فى الازل أى جميع الازمنة الماضية بان يكون موجودا بوجود مستمر غير مسبوق بعدم الاتصاف ومن البين ان الاول لا يستلزم الثانى كما فى الحوادث قال السيد الشريف فى شرح المواقف لنا فيه بحث لانه اذا كان امكانه مستمرا بان يكون الازل ظرفا للوجود لم يكن هو فى ذاته مانعا من قبول الوجود فى شئ من اجزاء الازل فيكون عدم منعه مستمرا فى جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هى لم يمتنع اتصافه بالوجود فى شئ منها بل جاز اتصافه به فى كل منها لا بدلا فقط بل ومعا أيضا وجواز اتصافه به فى كل منهما معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر فى جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان تستلزم امكان الازلية وفى الشرح الجديد للتجريد ان قوله لا بدلا فقط بل ومعا أيضا ممنوع لجواز عدم اجتماع الاجزاء فى الوجود والشارح لم يبين فى تعليقاته على الشرح الجديد شيأ ولعل له تعليقات غير الحواشى القديمة بسط الكلام فيها

الخارجيات الحقيقية حتى يقال انها كمال أو نقص وما استلزم أمرا حقيقيا فيعد كمالا أو نقصا باعتبار لازمه فيجب أو يستحيل من هذه الحيثية بقى الكلام فى مسئلة السمع والبصر وتعلقهما فان الناشئ من تعلقهما انما هو انكشاف المسموع والمبصر على وجه أتم فهو يوجب أمرا حقيقيا يعود الى كمال الذات فلا يصح أن يكون متجددا فنقول من الواجب أن يقال لا بد أن يكون ذلك التعلق ازليا ولا يصح أن يكون حادثا بحدوث المسموع والمبصر والا انتقضت قاعدة الكمال والنقص وما أفظع ما قال بعض حواشى هذا الكتاب من أن السمع والبصر لما استحال تعلقهما بالشئ قبل وجوده جاز حدوث ذلك عند وجوده فان ذلك بعد كونه عجزا عن تسديد الدليل قاض بان يكون للواجب كمال ينتظر يستحيل أن يكون له وقتا ما وان ذلك الامساواة الواجب للممكن فان كل ممكن فكماله ممتنع أن يكون له وقتا ما ثم بسبب ما يحصل له خصوصا ورد عليه فى هذا الكلام ما سيورده بنفسه على قول الشارح على أنه يمكن أن يقال ان وجود العالم فى الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده نقصا وحاصل ما قاله هذا الرجل ايرادا على هذا الذى قاله الشارح للخصم أن يقول الصفات الكمالية التى جوزنا قيامها بذاته هى التى امتنع الاتصاف بها فى الازل لان جميع الحوادث متساوية الاقدام فى امتناع وجودها فى الازل على تقدير امتناع وجود العالم فى الازل فان قيد تم تلك المقدمة بالاتصاف فى الازل فلا يقوم علينا والا كانت تلك المقدمة ممنوعة كما منعتم اه كلامه والعجب أن هذا الكلام بعد كلامه الاول بصفحة فاعجب لعقول تحكم بمثل هذا التوقف فى جانب ما هو أعظم الكمالات بعد الوجود وهو العلم ولا تحكم بان فيض الواجب يتوقف على حصول شرط أو معد من جانب المفاض عليه وما ضره لو جرى على قول الشيخ من أن السمع والبصر يرجعان الى صفة العلم والله أعلم وعبارة الشارح مستغنية عن الشرح (قوله على أنه يمكن أن يقال ان وجود العالم فى الازل الخ) أقول هذا جواب آخر عن عروض خالقية زيد بعد ان لم يكن وحاصله أن الصفة المستحيل فقدها وعروضها هى ما كانت كمالا وليست خالقية زيد فى الازل بكمال أما الصغرى فظاهرة وأما الكبرى فلان خالقية زيد فى الازل تستلزم وقوع بعض العالم فى الازل ووقوع العالم فى الازل محال وما كان محالا لا يكون كمالا فعدمه ليس بنقص فان النقص انما هو

بالقدم الذاتى على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم فى الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده فى الازل نقصا كما انه ليس عدم شمول القدرة للممتنعات نقصا وما يقال من أن ازلية الامكان تستلزم امكان الازلية ليس بشئ كما بسطناه فى بعض تعليقاتنا وأما السلوب

(قوله

(قوله فما كان الخ) أى ما يستحيل اتصاف البارى تعالى به وأما السلوب التى لا يستحيل اتصافه بها كسلب المعية التى كانت له مع كل حادث اذا عدم ذلك الحادث فانه سلب متجدد بعد أن لم يكن فى حكم الاضافات المتجددة والتحقيق ان حقيقة السلوب كلها سلب الاتصاف فليس فيها القيام بذاته تعالى حقيقة بل سلب القيام (قوله يطلق الخ) على سبيل الحقيقة والمجاز فان الاول معنى حقيقى لتبادره الى الذهن والثانى والثالث مجازيان (قوله ان يصير شئ بعينه الخ) فى شرح المواقف وهذا يتصور على وجهين أحدهما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا فيتحدان بان يصير زيد عمرا او بالعكس وفى هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شئ واحد كان حاصلا قبله والثانى أن يكون هناك شئ واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره فيكون قبل الاتحاد أمر واحد وبعده أمر آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده (قوله من غير ان يزول عنه الخ) تفسير لقوله بعينه واحتراز عن المعنيين الاخيرين (قوله لان المتحدين الخ) قالوا الحكم بعدم الاتحاد بالمعنى المذكور بديهى وربما ينبه عليه للاذهان القاصرة بهذا التنبيه فلا يناقش فيه بانا لا نسلم أنهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا انما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا بالموجود الآخر وهو ممتنع (قوله ان ينضم الخ) فهو تركيب فى الحقيقة لا اتحاد (قوله حقيقة واحدة) أى متصفة بالوحدة فى الخارج من غير اعتبار المعتبر (قوله طريق الاستحالة)

فقدان الكمال وذلك كما يقال ان عدم شمول القدرة للممتنعات ليس نقصا وما يقال نقضا على قولنا ان وجود العالم فى الازل محال من أن الامكان لازم لماهية الممكن فى ذاتها فلا ينفك عنها أزلا وأبدا فامكانها أزلى وأزلية الامكان تستلزم امكان الازلية لانه ممكن الوجود فى أى أوقات الازل فليس بشئ كما بسطه الشارح فى بعض تعليقاته ولا نطيل بذكر ماقاله والكلام معه فيه وبعد فهو محل نظر وقدمنا فى بحث حدوث العالم شيأ مما يتعلق بهذه المقالة ثم لا يخفى أنه لما جاز أن يحدث للبارى صفة ليست بكمال لاستحالة أن يكون له أزلا أو هى كمال لكن عدم حصولها لاستحالة تحققها فى الازل ليس نقصا فقد فتح مجال واسع للخصم بان يذهب الى أن يحدث فى ذات البارى صفة حقيقية هى كمال وعدم حصولها لاستحالته ليس بنقص أو هى ليست بكمال ولا نقص بدليل عدم حصولها فى الازل فرجع النزاع الى أصله بدون فائدة فى اطالة الاستدلال وتضارب الاقوال وكلام الناظرين والشارح لا يخلو عن هذين المسلكين اللذين لا فائدة فيهما والحق أنه لا سبيل الا أن نحسم المادة بان كل صفة تكون للواجب تعالى فهى كمال من كمالاته وذلك ضرورى فان القابل لامر حقيقى يكون له لا يتم كامل الوجود من جميع الجهات الحقيقية الا بذلك الامر الحقيقى وغير ذلك لا يعقل وان الحق تعالى ليس له كمال ينتظر والا كان بدونه ناقصا وأما ما ذكروه من الخالقية فلا نقول بانها أمر حقيقى حدث للبارى تعالى فى ذاته أو استلزم ذلك بل أقول انها اعتبار محض ولم يقع فى الخارج سوى الحادث المخلوق وذات الواجب ثم بمحض الانتزاع تصورنا أمرا بينهما ينسب الى كل منهما وليس منشؤه سوى الذاتين والا فبين مامعنى الخالقية حتى نتكلم فيه ثم انك لن تستطيع وأما السمع والبصر فان كنت تقول ان سمع الواجب وبصره يحتاج الى ارتسام صورة المسموع والمبصر فى ذاته أو اخذ الضياء او تموج الهواء ومايشبه ذلك فنعم يتوقف ابصاره على حدوث المبصر وسماعه على حدوث المسموع ولكن هذا منك يكون خبطا ظاهرا وان كنت تقول ان صفات الواجب تتعالى عن مثل ذلك وان ليس البصر الا نوع انكشاف أعلى وأرقى من ادراكنا للمبصر وكذا السمع ليس الا ادراكا خاصا على من ادراكنا للمسموع وتعنى بذلك أنه ادراك للجزئى المبصر على وجه أتم فلا يسعك أن تقول أنه يحتاج الى حدوث المبصر والمسموع وذلك سهل التحصيل (قوله ولا يتحد بغيره) أقول لما بين أنه لا يحل فى غيره ولا يحل فى ذاته حادث رتب ما هو لازم لهما وهو انتفاء اتحاده بغيره بالمعنى الثالث فى الشرح فانه لما لم يحل هو فى غيره فيستحيل أن يستحيل شئ اليه لان ما اليه الاستحالة فى الحقيقة

فما كان مثل سلب الجسمية ولوازمها عنه تعالى فغير ان الدليل فيها لا يضر لان المدعى غير متخلف لامتناع الخلو عنها (ولا يتحد بغيره) يطلق الاتحاد على ثلاثة أنحاء الاول ان يصير الشئ بعينه شيأ آخر من غير ان يزول عنه شئ أو ينضم اليه شئ وهذا محال مطلقا سواء كان فى الواجب تعالى أو فى غيره لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد وان فنيا فهما معدومان وان فنى أحدهما وبقى الآخر فلا اتحاد أيضا بل بقاء واحد وفناء آخر والثانى ان ينضم اليه شئ فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير الشئ شيأ آخر بطريق الاستحالة فى جوهره أو عرضه كما يقال صار الماء هواء وصار الابيض أسود والكل فى حقه تعالى محال أما الاول فظاهر

وأما الثاني فلان أحدهما ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة وهذا ضروري وان كان أحدهما حالا في الآخر فلا يخلو من ان يكون الواجب في الآخر أو بالعكس والاول محال لاستغنا الواجب وامتناع حلول المستغني والثاني أيضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال لان الاحتياج ينافي الوجوب فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متصلة غايته أن يحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية وأورد عليه أنه ربما كان الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري كما في العناصر الممتزجة التي تحلها صور المواليد ودعوى الاحتياج أو الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة سلمنا ان الواجب هو المحل لكن لا نسلم انه لا يحصل من الموضوع والعرض ماهية حقيقية بل الاشراقيون نفوا الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان أنواع الاجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية والاعراض القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التي هي عرض وأما الثالث فلان التغير الجوهري والعرضي في حقه تعالى محال لما مر من عدم التبدل في صفاته الحقيقية (ليس بجوهر) اذ الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل أو هو المتحيز بالذات وهو تعالى منزه عن الامكان والتحيز (ولا عرض) لان العرض محتاج الى المحل المقوم له والواجب مستغن عن الغير (ولا جسم) لان الجسم مركب فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا (ولا في حيز وجهة) لانهما من خواص الاجسام والجسمانيات (ولا يشار اليه بهنا أو هناك ولا يصح عليه الحركة والانتقال) لما سبق (والمشبهة منهم من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم

مركب

أي بطريق التغير والانتقال دفعيا كان أو تدريجيا (قوله وأما الثاني الخ) لا حاجة الى التطويل والمناقشات فان المعنى الثاني اتحاد بطريق التركيب والواجب تعالى منزه عن ان يكون جزأ بحيث يحصل منه ومن شئ آخر حقيقة واحدة لان الجزء الآخر يكون موجودا ممكنا فيكون فاعله ذاته تعالى ولا تركيب حقيقيا بين الفاعل والمفعول لتمايزهما في الوجود فلا يحصل حقيقة موصوفة بالوحدة في الخارج نعم يحصل هيئة اعتبارية مركبة من الواجب والممكن (قوله امتنع أن يتحقق الخ) ما هو المذكور في كتب القوم انه لا بد من احتياج بعض الاجزاء الى بعض في الحقيقة الواحدة والا كان كالحجر الموضوع في جنب الانسان وأما انه لا بد من الحلول فلا بد من الدليل عليه ودعوى الضرورة غير مسموعة (قوله لاستغناء الواجب الخ) فيه ان الثابت استغناء الواجب في الوجود فيجوز الاحتياج اليه في غير الوجود ويكون سببا للحلول (قوله لان الاحتياج الخ) فيه ما مر (قوله وأورد عليه الخ) لا يخفى ان مجموع الواجب والغير اذا لم يكن له جهة الوحدة كيف تحل فيه الصورة الجوهرية الوحدانية فان المتعدد ما دام متعددا لا يصير محلا للامر الواحد كما في المواليد الثلاث فانها بعد الكسر والانكسار يحصل فيها كيفية متشابهة بها تستعد لفيضان الصورة الجوهرية (قوله ودعوى الخ) لا ندعي الاحتياج أو الانفعال في الاجزاء المادية انما ندعي وجود جهة الوحدة التي بها تصير محلا للصورة الوحدانية (قوله من عدم التبدل الخ) يعني أن التغير الجوهري يستلزم التغير في صفاته الحقيقية لعدم بقاء المحل الاول الذي كانت الصفات قائمة به (قوله اذ الجوهر الخ) الاول عند الفلاسفة والثاني عند المتكلمين وأما الجوهر بمعنى القائم بالذات فاطلاقه على ذاته تعالى ليس بممتنع عقلا بل ممتنع شرعا لايهام النقص (قوله والمشبهة منهم من قال الخ) قال الشيخ ابن العربي في الفتوحات العجب من هذه الطائفة انهم تركوا النص الصريح وهو قوله تعالى ليس كمثله شئ وعملوا بالنصوص المحتملة (قوله

حال في المستحيل أو في جزئه ولما لم يجز أن يحل في ذاته حادث استحال أن يستحيل هو الى غيره فان المستحيل هو اليه وصف طارئ بعد الاستحالة أو صورة حالة في مادة المستحيل وعلى كل فهو حدوث أمر في ذاته بعد الاستحالة لم يكن له قبلها أما المعنى الاول من الاتحاد الذي ذكره الشارح فليس مما ينبه عليه في هذا المقام بل في الامور العامة فانه ليس مما يخص الواجب وأما المعنى الثاني فهي مسئلة هل يجوز أن يكون الواجب جزأ لغيره وهي مسئلة أخرى لم تذكر بعد في المصنف (قوله وأما الثاني الخ) أقول قد أطال الشارح في نفي هذا القسم بما لا طائل تحته فانه عجز عن دفع ما يرد عليه والحق أن يقال انه لما ثبت أن الواجب تعالى غير مادي فمن الضرورة أن لا ينضم اليه شئ فان الانضمام والتفارق والامتزاج والحلول الجوهري ولوازمها من خواص الماديات لاستلزامه التعدد فان قلت جاز أن ينضم الى غيره انضمام النفس المجرد الى البدن كما ذهب اليه بعض الفرق قلت ان كنت تريد من الانضمام ما هو جسماني أو موجب افتقار في كمال الى غيره فقد نفيناه وان كنت تريد مجرد التعلق التدبيري فالحق تبارك وتعالى ينسب اليه تدبير الكل وافاضته جميع جهات الوجود على ما أراد من عالم الامكان فهذا القدر من التعلق لا ننكره (قوله ولا جوهر الخ) أقول الجوهر والعرض ألفاظ اصطلاحية لمعان محصلة عند أرباب العرف يستحيل أن يكون الباري أو صفاته داخلا تحت مفهوم واحد منهما والا فان أريد من الجوهر القائم بذاته ومن العرض القائم بغيره لكان الباري جوهرا وصفاته عرضا ولا منع الا من جهة الاطلاق الشرعي حينئذ

انه مركب من لحم ودم وقال بعض هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم من يقول انه على صورة انسان فمنهم من قال انه شاب أمرد أجرد جعد قطط ومنهم من قال انه شيخ أشمط الرأس ومنهم من قال هو فى جهة الفوق ومماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات ويئط العرش تحته أطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر أربعة أصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له وبعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ولم يستنكف هذا القائل من جعل غير المتناهى محصورا بين الحاصرين ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليست كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا ينفى جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية وأكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون لظاهر الكتاب والسنة وأكثرهم المحدثون ولابن تيمية أبى العباس محمد وأصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة فى القدح فى نفيها ورأيت فى بعض تصانيفه انه لا فرق عند بديهة العقل بين أن يقال هو معدوم أو يقال طلبته فى جميع الامكنة فلم أجده ونسب النافين الى التعطيل هذا مع علو كعبه فى العلوم العقلية والنقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه ومحصل كلام بعضهم فى بعض المواضع ان الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خصص الكعبة بكونها بيت الله تعالى ولذلك يتوجه اليها فى الدعاء ولا يخفى انه ليس فى هذا القدر غائلة أصلا لكن بعض أصحاب الحديث من المتأخرين لم يرض بهذ القول وأنكر كون الفوق قبلة الدعاء بل قال قبلة الدعاء هو نفسه كما ان نفس الكعبة قبلة الصلاة وقد صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز (ولا الجهل ولا الكذب) لانهما نقص والنقص عليه تعالى محال وأنت تعلم انه بعد قيام البرهان على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز عليه التبدل لا يحتاج الى سلب الجهل وأما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف فى الوعيد بناء على انه تكرمة من الله تعالى يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع ذلك زعما منه بان الكذب لا يكون الا فى الماضى والخلف فى المستقبل وفساده ظاهر لان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان فى الماضى أو فى المستقبل ومن ثمة كذب الله تعالى المنافقين فقال تعالى ألم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من أهل الكتاب لئن أخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم أحدا أبدا وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون والوجه فى دفعه ان آيات الوعيد مشروطة بشروط معلومة من الآيات والاحاديث منها الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفوه تعالى فيكون فى قوة الشرطية فلا يلزم الكذب أصلا ويمكن أن يقال المراد منها انشاء الوعيد والتهديد لا حقيقة الاخبار فلا يتصف بالكذب كما ذكره علماء العربية فى مثل قولهم الظبى يقاوم الاسد انه لانشاء التعجب وفى قوله تعالى رب انى وضعتها أنثى

مركب من لحم ودم) واليه ذهب مقاتل بن سليمان (قوله كالسبيكة) سبكت الفضة وغيرها أسبكها سبكا أذبتها والفضة السبيكة (قوله جعد قطط) بفتح الجيم وسكون العين بين الجعودة والقطط بفتح القاف والعين يقال جعد قطط أى شديد الجعودة (قوله أشمط الرأس) الشمط الخلط وكل خليطين خلطتهما فقد أشمطتهما والمراد خلط الشعرات البيض مع السود (قوله يئط) الاطيط صوت الرحل

(قوله كالسبيكة) من سبكت الفضة أذبتها أى كالفضة المذابة فى الصفاء وقوله جعد من جعودة الشعر أى تكسره وتثنيه والقطط شديد الجعودة وقوله أشمط الرأس الشمط بفتحتين مخالطة بياض الشعر بسواده والرجل أشمط والقوم شمطان وقوله يئط العرش من الاطيط وهو التصويت والرحل ما يجعل على الدابة ليركب عليه واذا كان جديدا ثقيلا راكبه كان له صوت (قوله وأنكر كون الفوق قبلة الدعاء الخ) النسخة التى بايدينا هكذا وأنكر كون الفوق قبلة الدعاء بل قال قبلة الدعاء هو نفسه كما أن نفس الكعبة قبلة الصلاة وقد صرح بكونه جهة الله حقيقة من غير تجوز اه ومعناها أنه لما ورد أن للدعاء قبلة فلا بد أن لا تكون القبلة نفس الجهة مجردة عن شئ فيها هو ذو الجهة فلا بد أن تكون القبلة للدعاء حقيقة هو الذات الاقدس تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما أن ليس قبلة الصلاة جهة الكعبة بل نفس الكعبة فجعل الفوق جهة الحق حقيقة من غير أن يتجوز بارادة أنها جهة رحمته أو ما شبه ذلك ولا ندرى ماذا كانت نسخة الكلنبوى حتى كتب عليها ما لا يلائم (قوله والمراد منها انشاء الوعيد والتهديد لا حقيقة الاخبار) هذا الكلام فى غاية البرودة مخالف للذوق والعقل والشرع ورمى بغير برهان يؤدى الى عدم الاعتقاد باليوم الآخر وما فيه اذ كل ما جاء فيه فهو من قبيل التهديد والارهاب وأقبح منه قول من قال بما يوجب جواز الكذب عليه تعالى وأرباب هذه المقالات قد فتحوا على أنفسهم أبواب الكفر والجهالة وهموا بتجويز تكذيب الشرائع لمصالح توهموها واغراض حصلوها ولقد ضلوا وأضلوا غيرهم من القاصرين بأن سموا أنفسهم أهل السنة وقد برئت منهم السنة وصاحبها نعوذ بالله من الجهل وحب رئاسة الزور وقول الفجور والاخذ باطراف الغرور وما أدرى لم لا يكون الانسان عبدا للحق والبرهان ومحط نظره التنزيه

انه لانشاء التحزن (وهو تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيامة) بعين رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة والسلف الصالح وخالفهم في ذلك
غيرهم وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل عقيب فتح البصر وهو في الشاهد دائما يحصل بالمحاذاة
والقرب وخروج الاشعة أو الانطباع وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم من كون تلك
الشرائط شرطا في ادراكنا في هذه النشأة كونها شرطا في النشأة الآخرة اذ في قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يتمكن بها من ادراك
ذاته تعالى من دون تلك
الشرائط كما قال (من غير موازاة ومقابلة وجهة) وعند الاشعري واتباعه
تلك الشرائط أسباب
عادية فيجوز الابصار
بدونها في هذه النشأة
كاعمى الصين يرى بقة
الاندلس وكل موجود
ممكن الرؤية عنده
كالاصوات والطعوم
والروائح والالوان واستدلوا
على جواز الرؤية بالنقل
والعقل اما النقل فلقوله
تعالى حكاية عن موسى
رب أرني أنظر اليك قال
لن تراني ولكن انظر الى
الجبل فان استقر مكانه
فسوف تراني وجه
الاستدلال به أمران
الاول ان سؤال موسى
عليه السلام الرؤية
يدل على امكانها

والابل من ثقل احمالها (قوله لانشاء التحزن) لانها كانت ترجو انه ذكر ليكون مجردا لخدمة بيت
المقدس فقالت ذلك تحسرا وتحزنا على مافاتها (قوله بعين رؤسهم) لابعين القلب تنصيص لمحل النزاع
ورفع احتمال المجاز بان يحمل على الانكشاف التام القلبي (قوله وتحقيقه الخ) يريد ان لنا بالنسبة الى
المبصرات ثلاثة أحوال أحدها العلم قبل الاحساس والثاني انكشافها عند فتح البصر وحضورها عنده
والثالث انكشافها بعد غيبوبتها عن البصر والنزاع في الحالة الثانية التي هي أتم وأبلغ من الباقيتين وهو
الذي يقول الخصم انه مشروط بشرائط يمتنع حصولها في الواجب (قوله وخروج الاشعة الخ) خروج
الشعاع والانطباع ليس شرطا للرؤية فانه طريق للابصار على اختلاف بين الطبيعيين والرياضيين
والشرائط المذكورة في الكتب كون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما
بحيث لايكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بان لايكون ساتر بينهما (قوله
تلك الشرائط اسباب عادية) الصواب اسقاط لفظ اسباب أو تبديله بشرائط (قوله واستدلوا الخ) فان
قيل بعد دلالة النصوص على وقوعها لاحاجة الى اثبات امكانها قلت الخصم يزعم انها ممتنعة في حقه

والتقديس ويترك العصبية وحمية الجاهلية وليت شعري ماظنهم برب العالمين وبكلامه القديم حيث
يتصرفون فيه بمقتضى أهوائهم يخبطون خبط عشواء سبحانك ماقدروك حق قدرك وماعرفوك حق
معرفتك (قوله وهو تعالى مرئي للمؤمنين الخ) أقول قد ورد في القرآن العزيز ما يكاد أن يكون محكما في أنه
تعالى يرى (٢) يوم القيامة ومثله في قوله أنه تعالى لايصح أن يدركه البصر أي لايرى بحاسة البصر الاول
قوله الى ربها ناظرة والثاني لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار وقد ورد هذا الثاني مع برهانه في
قوله وهو اللطيف فهو في قوة التعليل أي لانه اللطيف ومن أحكام اللطيف أنه لايرى وقوله الخبير
برهان على أنه يدرك الابصار وكون الادراك بمعنى الاحاطة غير مقبول على أنه لو كان لكان في النظر
مايقاومه وتأيدت آية الاثبات باحاديث صحيحة ثم استمر الامر في السلف على اجماله حتى اخذ الناس
يتناوشون البراهين فانكشف لديهم ان الواجب ليس بجسم ولا جسماني ولا رسم له ولا جهة ولا شكل
ولا صورة فيستحيل ان تقع عليه الرؤية بالوجه التي هي به عندنا واتفق الكل على ذلك فان الرؤية
بما هي عليه في الشاهد يستحيل ان تتعلق الا بما هو جسماني كثيف يقع عليه اشعة الضياء أو بما
هو مضيء بذاته او بغيره ثم افترقوا في مقالاتهم فمنهم من اخذ بطرف الاثبات لكن لا على هذا الوجه
المعروف عندنا والآخر طرف النفي مستدلا بما يترتب على هذا الوجه المعروف فعلمنا من
ذلك ان ليس النزاع بينهم في امر محصل فان صاحب الاثبات نفى جميع لوازم الرؤية ماعدا الانكشاف
وصاحب النفي انما نفى لوازم هذه الرؤية المألوفة ولا ينكران يكون هناك ادراك متعال عن الادراكات

---

(٢) قد احتج عليه الشيخ
أبو نصر في فصوصه بما
حاصله كل ادراك فاما الشئ
خاص كزيد أوشئ عام
كالانسان والعام لايقع
عليه رؤية ولا يصل
بجانبيه كما لايخفى أما
الشئ الخاص فاما أن يدرك وجوده بالاستدلال أو بغير الاستدلال واسم المشاهدة يقع على ادراك مايثبت تعالى
وجوده في ذاته الخاصة بعينها من غير واسطة الاستدلال فان الاستدلال على الغائب والغائب ينال بالاستدلال ومالا يستدل عليه
ويحكم مع ذلك بما يثبته بلا شك فليس بغائب فهو شاهد فكل موجود وليس بغائب فهو شاهد وادراك الشاهد هو المشاهدة اما بمباشرة
وملاقاة واما من غير مباشرة وملاقاة وهذا الاخير هو الرؤية والحق الاول يتعالى عن شوائب الغيبة بذاته عن أبناء عالم التقديس وانما
الغفلة من غشاء أدران العادات وغطاء عالم الطبيعة فان رفع الحجاب وانقشع النقاب وقفت على حقيقة الحقائق بدون احتياج الى
استدلال وكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فقد يدرك الحق بدون استدلال ولا ملاقاة وهو الرؤية فالحق مرئي لذوي الكمال
تبارك اسم ربك ذي الجلال اه منه

تعالى فلا بد من تأويل النصوص الدالة على وقوعها بالانكشاف التام القلبي فلذا احتاجوا الى اثبات امكانها لكن قال المحقق التفتازاني في شرح العقائد النسفية ان الامكان الذهني كاف في ذلك حيث قال الرؤية جائزة عقلا بمعنى ان العقل اذا خلى وطبعه لم يحكم بامتناعه ومن ادعى الامتناع فعليه البيان حتى يؤول النصوص الدالة على وقوعها وهذا كلام في غاية المتانة (قوله لان العاقل لا يطلب المحال) هذا انما يتم اذا كانت استحالته بديهية وأما اذا كانت نظرية فلا على انه لا حاجة الى هذه المقدمة اذ يكفي ان موسى عليه السلام طلب الرؤية فلو كان محالا يلزم أن يكون الجهل يجوز عليه أو السفه وكلاهما محالان على الانبياء فالاعتراض بان المراد بالرؤية العلم الضروري خلاف الظاهر فان النظر الموصول بالى نص في الرؤية البصرية وكذا الاعتراض بان سؤال موسى عليه السلام كان لقومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسألها موسى عليه السلام ليعلموا امتناعها كما هو علمه تعالى مدفوع بان القوم لما ارتدوا وسألوا الرؤية نزلت عليهم الصاعقة بلا تراخ كما يدل عليه الفاء في قوله فأخذتكم الصاعقة والسؤال الذي وقع لموسى عليه السلام كان بعد التجلي واندكاك الجبل وخرور موسى عليه السلام فعلم ان سؤاله عليه السلام لم يكن لاجل القوم (قوله ممكن في نفسه) بل في حالة الحركة أيضا انما المحال اجتماعهما (قوله لان معنى التعليق الخ) فيه ان التعليق اذا كان باعتبار الوقوع يجوز ان يكون وقوع المعلق عليه ممتنعا بالغير فلا ينافي امكانه في نفسه فيجوز تعليق الممتنع بالذات بالممتنع بالغير ولذا يصح ان يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول والعلة قد يمتنع عدمها (قوله كالطول والعرض) فان الطول والعرض هي الجواهر الفردة الواقعة في سمت واحد فرؤية الطول العرض رؤية الجواهر الفردة وليس الطول والعرض عبارة عن المقدار فانه مبني على تركب الجسم من الهيولى والصورة (قوله فلا بد من علة مشتركة الخ) المذكور في كتب القوم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود أو الحدوث أو الامكان اذ لا رابع فيشترك والاخيران عدميان لا يصلحان علة فتعين الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب فيصح ان يرى وحينئذ اعترض عليه بانا لا نسلم أنه لا بد للصحة من علة فانها عدمية والعدمي لا يعلل ولو سلم فيجوز ان يكون علة العدمي عدمية ولو سلم فلا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة فانه يجوز تعليل الواحد النوعي بعلل مختلفة كالحرارة بالشمس والنار فلو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود غير الدليل فقالوا ان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها لا المؤثر ولا شك في لزوم كونه أمرا موجودا اذ الرؤية لا تتعلق بالمعدوم ولا شك ان متعلقها هو الهوية المطلقة فانا اذا رأينا شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما من غير ادراك شئ من خصوصياته وهو المراد بالوجود المشترك بين الجواهر والاعراض فلا شك في تحققه في الواجب والشارح قد خلط بين المسلكين حيث فسر العلة بالمتعلق وقال لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وردد بين الامور الثلاثة (قوله فلم يبق الا الوجود) فيه أن الوجود أيضا أمر اعتباري لا يصلح ان يكون متعلقا للرؤية نعم انه شرط لها (قوله ليس في الخارج هويتان) كالسواد والجسم (قوله وهذا التأويل بعيد جدا) لانه خلاف المشهور فالمنقول عنه أن الوجود مشترك

الاحساسية فضلا عن غيرها فهب انه باي قوة كانت ويخلق ما لا تعلمون فالاول قائل بما قال الثاني وليس النزاع بينهم الا مجرد اللجاج ومقالات الحداج خصوصا ما قد يتمسك به من الاوضاع اللغوية التي لا تفيد في مجال البراهين وليس التكلم مع الفريقين الا تضييع الوقت فيما لا يفيد بل الواجب علينا هو الايمان بان الله يرى كما اخبر على وجه منزه عما هو من خواص الحوادث وليكن باية قوة من قوانا او بقوة جديدة يخلقها الله في ذلك الوقت في أي عضو من أعضائنا وان كان القلب (قوله فلم يبق الا الوجود) لقائل أن يقول

لان العاقل فضلا عن النبي عليه السلام لا يطلب المحال ولا مجال للقول بجهل موسى عليه السلام بالاستحالة فان الجاهل بما لا يجوز على الله لا يصلح للنبوة اذ الغرض من النبوة هداية الخلق الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة ولا ريب في نبوة موسى عليه السلام وانه من أولي العزم والثاني انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو أمر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق الاخبار بوقوع المعلق عند وقوع المعلق به والمحال لا يثبت على شئ من التقادير الممكنة وأما العقل فهو أنا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما والجواهر كالطول والعرض في الجسم فلا بد من علة مشتركة بينهما يكون هو المتعلق الاول للرؤية وذلك الامر اما الوجود أو الحدوث أو الامكان والاخيران عدميان لا يصلحان لتعلق الرؤية بهما فلم يبق الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن فيجوز رؤيته عقلا وأنت تعلم ان القول باشتراك الوجود معنى ينافي مذهب الشيخ فانه ذهب الى أن وجود كل شئ عينه وانه لا اشتراك بين الوجودات الا في اللفظ كما هو المشهور وأوله صاحب المواقف بأن مراد الشيخ أنه ليس في الخارج هويتان احداهما الوجود والاخرى الماهية والاتحاد بينهما بسبب التحقق لا بحسب المفهوم فلا ينافي اشتراكهما في مفهوم مطلق الوجود وهذا التأويل في غاية البعد

قيل ان الشيخ وان أنكر اشتراك الوجود لكن أقام هذا الدليل على سبيل الزام المخالفين القائلين بالاشتراك وقد ثبت وقوع رؤيته
في الآخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر قد يكون في اللغة بمعنى الانتظار
ويستعمل حينئذ متعديا بنفسه كقوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم أي انتظرونا هكذا قيل وفيه نظر فتأمل ويكون بمعنى
التفكر والاعتبار ويستعمل حينئذ بفي يقال نظرت في الكتاب أو في ذلك الامر أي تفكرت فيه وجاء بمعنى الرأفة والعطف وحينئذ
يستعمل باللام يقال نظر السلطان لفلان أي رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل حينئذ بالى والنظر في الآية مستعمل بالى
فوجب حمله على الرؤية وليس بمعنى الانتظار لان الآية وردت مبشرة والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياق الآية وأما السنة
فكقوله عليه الصلاة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر والمعتمد فيه الاجماع قبل حدوث المبتدعين على وقوع
الرؤية وهو مستلزم لجوازها وعلى (١٧٣) كون الآية محمولة على الظاهر المتبادر منها احتج المنكرون بقوله تعالى لا تدركه
الابصار لان الادراك المنسوب الى الابصار هو الرؤية والله تعالى يتمدح بكونه لا يرى ومايكون سلبه مدحا يكون وجوده نقصا فيجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب عنه بوجوه الاول ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقته النيل والوصول كقوله تعالى انا لمدركون أي ملحقون والرؤية المقارنة للاحاطة أخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها بالمعنى الاول نفيها بالمعنى الثاني الثاني ان هذه القضية ترفع للايجاب الكلي فلا أقل من احتمال الآية لهذا المعنى بأن يعتبر أولا العموم ثم ورد عليه السلب
فتكون سالبة جزئية ومع هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال الثالث انا لو سلمنا ان الآية عامة في الاشخاص تفريع
فلا يتم عمومها في الاوقات فانها سالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها حيث لا يرى في الدنيا وما قيل من التمدح ليس فيه دليل على مطلوبهم
بل هو حجة لنا لانه لو امتنعت الرؤية لم يكن فيه تمدح وانما التمدح للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء مع امكان رؤيته ولان عدم
رؤيته في الدنيا مع كونه أقرب اليهم من حبل الوريد كاف في التمدح فلا ينافي رؤيته في دار الآخرة وقوله تعالى لموسى عليه السلام
لن تراني ليس لن للتأبيد بل للتأكيد ولهذا يقيد بأبدا ولو سلم انه للتأبيد فانما يكون في الدنيا كقوله تعالى ولن يتمنوه أبدا مع انهم
يتمنون الموت في الآخرة للخلاص من العقوبة (ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن) هذه العبارة مأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم
وفيه دليل على انه مريد للكائنات لان الجملة الثانية تنعكس بعكس النقيض الى قولك كل مايكون فهو ماشاء الله فكل كائن مراد وما
ليس بكائن فهو ليس بمراد (فالكفر والمعاصي بخلقه وارادته) لما مر مرارا وهذا

لفظي بين الوجودات الخاصة (قوله وقيل الخ) قائله الآمدي وهو أيضا بعيد لان المقصود اثبات
المدعى لا الزام الخصم (قوله وليس بمعنى الانتظار) على ماذهب اليه بعض المعتزلة من ان الى في الآية اسم
بمعنى النعمة واحد الآلاء وهو مفعول به لناظرة فالمعنى منتظرة نعمة ربها (قوله كما ترون القمر) تشبيه
لرؤيته في الآخرة برؤية القمر في الدنيا في الظهور وعدم التزاحم (قوله والمعتمد فيه الاجماع الخ)
للخصم ان يقول لا نسلم الاجماع على وقوعها غايته ان الاجماع على السكوت عن تأويل الآية وهو ليس
اجماعا على عدم التأويل فان كثيرا من المسائل لم تكن في القرن الاول والثاني وهو ليس اجماعا على
عدمهما (قوله وهو مستلزم لجوازها) هذه المقدمة لا دخل لها في المقصود الا ان ذكرها للدلالة على ان
الجواز أيضا ثابت بالاجماع (قوله ان هذه القضية الخ) بناء على ان اللام في الابصار للاستغراق كما هو
الاصل في الجمع المعرف باللام عند عدم العهد (قوله لان التمدح الخ) الا ترى ان المعدوم لا يتمدح بكونه
غير مرئي (قوله وليس لن للتأبيد) كما يقول الخصم ويستدل به على عدم وقوع الرؤية في الآخرة (قوله
على أنه مريد للكائنات) أي لجميعها فكفر الكافر ومعصية الفاسق كلاهما كائن بارادته تعالى (قوله
لان الجملة الخ) لا يخفى ان منطوق الحديث يدل على ان الكون دائر له بارادته وجودا وعدما فلا كون
بدون الارادة ولا ارادة بدون الكون فكل كائن مراد لا كما يقوله المعتزلة من أن كفر الكافر ومعصية
العاصي كائن وليس بمراد فكل ماليس بكائن ليس بمراد لا كما يقوله المعتزلة من أن ايمان الكافر وطاعة
الفاسق مراد وليس بكائن فلا حاجة في اثبات المطلوب الى التعرض لعكس النقيض وعلى تقدير التعرض
فالاقتصار على عكس نقيض الجملة الثانية مما لا وجه له (قوله فالكفر) أشار بالفاء الى انه حكم جزئي
متفرع على الحكم الكلي السابق ثم انه وقع في بعض النسخ قوله ولا يرضى بصيغة المضارع معطوفا على
قوله فالكفر الخ متصلا به وهو الصواب وفي بعض النسخ بعد قوله غني لا يحتاج الى شيء ولا وجه له (قوله
لما مر مرارا) ان كان مراده مرور هذا الحكم الجزئي مرارا فليس مما مر ذكره أصلا وان أراد انه مر في
ضمن الكلية القائلة بانه لا خالق سواه وفي ضمن قوله مريد لجميع الكائنات فمسلم لكن المقصود ههنا

ان المشترك هو الكون مضيا أعم من أن يكون بالذات أو بالعرض بل هو أقرب تأمل ثم لا تطيل في نقد

كالمستغنى عنه اذ قد علم سابقا فانه قد مر انه تعالى خالق الاشياء كلها بالقدرة والخلق بالقدرة يتوقف على الارادة فتكون جميع الاشياء بخلقه وارادته خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان أفعال المكلفين ان كانت واجبة فالله تعالى يريد وقوعها ويكره تركها وان كانت حراما يريد تركها ويكره وقوعها وان كانت مندوبة يريد وقوعها ولا يكره تركها وان كانت مكروهة فبعكسه وأما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق بهما ارادة ولا كراهة وقد سبق ذلك مع رده (ولا يرضاه) لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وهذا أيضا قدمر (غنى لا يحتاج الى شئ) فى ذاته وصفاته وهذا معلوم أيضا مما سبق (ولا حاكم عليه) بل هو الحاكم على الاطلاق لقوله تعالى له الحكم (ولا يجب عليه شئ) لان الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه الذم كما قاله بعض المعتزلة أو عما تركه مخل بالحكمة كما قاله بعض آخر أو عما قدر الله تعالى على نفسه أن يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزا كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر به ظواهر الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى ثم ان علينا حسابهم وقوله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن الله تعالى ياعبادى انى حرمت الظلم على نفسى والاول باطل لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف فى ملكه شاء فلا يتوجه اليه الذم أصلا على فعل من الافعال بل هو المحمود فى كل أفعاله وكذا الثانى لانا نعلم اجمالا ان جميع أفعاله تتضمن الحكم

تفريع هذا الجزئى على ما ورد فى الحديث المشهور ردا على الخصم صريحا (قوله كالمستغنى عنه) انما أتى بكاف التشبيه لان هذا الجزئى لم يعلم سابقا انما علمت الكلية المستنبط هو عنها (قوله وقد سبق الخ) أى فى الشرح فانه مبنى على أن الارادة فى أفعال العباد هى الامر والكراهة هى النهى وقد أثبت الشارح فيما سبق أن الارادة غير الامر (قوله هذا أيضا قدمر) هذه الحوالة سهو اذلم يذكر سابقا هذا الحكم لابيان معنى الرضا ولا الاستدلال عليه والرضا الارادة مع ترك الاعتراض فيجوز أن يكون الشئ مرادا لا يكون مرضيا والكفر والفسق من هذا القبيل (قوله غنى الخ) الصواب تأخيره عن قوله فانه قدمر أنه تعالى خالق للاشيا كلها فانه علة لقوله اذ قد علم سابقا (قوله وهذا معلوم مما سبق الخ) من قوله منزه عن جميع سمات النقصان فان الاحتياج أعظم النقصان (قوله عما يستحق تاركه الذم) أى عقلا (قوله أو عما يكون) فالوجوب بمعنى اللزوم عليه بحيث لا يمكنه تركه لاخلاله بالحكمة اللازمة رعايتها الان ترك الحكمة مع القدرة عليها سفه أو بخل (قوله أو ما قدره الله تعالى الخ) فالوجوب بمعنى لزوم فعله بواسطة التزامه لا بواسطة عدم التمكن من الترك (قوله فلا يتوجه اليه الذم) لان الملك يقتضى التصرف فاذا كان مالكا على الاطلاق والعبد ليس مالكا على الاطلاق فلا يجوز له التصرف فى ملكه الا بوجه يملكه فى كل أفعاله لكونه مشتملا على الحكم والمصالح (قوله وكذا الثانى) أى الوجوب بالمعنى الثانى أيضا باطل لان تفسيرهم الواجب بما تركه مخل بالحكمة بواسطة اثبات خصوصيات أشياء عليه تعالى كاللطف والاصلح والثواب والعقاب وذلك انما يتم اذا علم ثبوت المصالح فى بعض أفعاله دون بعض لكنه

هذه الدلائل (قوله ولا حاكم عليه) ان أريد من الحكم التكليف أى ايجاب شئ عليه ان فعله يثاب وان تركه يعاقب أو ان فعله يستحق أن يمدح وان تركه يستحق أن يذم فذلك منفى عنه تعالى بعد ثبوت وجوبه بالضرورة وان أريد منه العلم بصفة من صفاته أو لازم من لوازمها فذلك بديهى الثبوت عند كل فرقة تعتقد بالاله ثم انه لا فارق بين ان تعلم ثبوت الارادة له تعالى واستحالة أن لا يكون مريدا ووجوب أن يقع فعله على طبق علمه واستحالة أن لا يكون كذلك وبين ان تعلم ثبوت كون أفعاله يجب أن تكون لحكم ومصالح واستحالة أن تكون عبثا أو وضعا للشئ فى غير محله تعالى عن ذلك وبالجملة لا فرق بين علم وعلم فى كونه حكما وان افترق علمان فى مسئلتين من حيث ان أحدهما مطابق للواقع والآخر ليس كذلك وهذا فى جميع المعلومات سواء والعجب لرجل يدعى الفضل ثم يفرق بين علم المعتزلة بحسن بعض الافعال وقبحها وعلم الماتريدية بذلك بان علم العقل عند الماتريدية ليس صادرا عنه مباشرة ولا توليدا بل عن الله تعالى فمن ثم صح أن يجعل حكما على الله لان الله هو الحاكم على نفسه حينئذ وعند المعتزلة هو صادر عنه مباشرة فكان حكمه حكما لغير الله على الله ويستدل على ذلك بموافقة الماتريدية الاشاعرة فى أنه لا حاكم على الله ومخالفتهم المعتزلة فى التحسين والتقبيح العقليين ويقول ومن ههنا ظهر اندفاع ما أورده ابن الهمام من ان مسئلة كون العلم بخلق الله أو التوليد خارجة عن بحثنا هذا انتهى الاغفلة فان الكلام ليس الا فى ان العقل هل يحكم أو لا يحكم كما تقول هل الرجل يصلى أو لا يصلى ومسئلة خلق الافعال مسئلة أخرى ثم كل فعل فلا داعى لتخصيص الحكم ههنا كما قال ابن الهمام فقوله حق ثانيا انه كما لا يصح أن يقال ان الله يصلى صلاة الظهر عند الاشاعرة لا يصح أن يقال ان الله حاكم عند حكم العقل أن لا يصح أن يقال ان هذا الحكم أى العلم هو حكم الله أى علمه بعينه وتنزلنا على مشرب هذا الرجل يجوز أن ينسب الى الله كل نقص ثم يقول لا ضير فيه فانه الفاعل الكل وهو يفعل بنفسه فى نفسه ما يشاء وبالجملة فهذا كلام ناشئ عن عدم التأمل رأسا بل عدم الديانة وان أريد بالحكم معنى آخر فلم يتبين بعد حتى نقرر فيه نزاعا فى هذه الالفاظ الدائرة على السنة القوم (قوله ولا يجب عليه شئ) أقول ان كان يريد من الوجوب ما هو مصطلح الاصوليين والفقهاء فبديهى النفى بعد اثبات الوجوب كما سبق اذ لا معنى لاستحقاق الثواب

والمصالح ولا يحيط علمنا بحكمه ومصالحه فيه على ان التزام رعاية الحكمة والمصلحة لا يجب عليه تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون
وكذا الثالث لانه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو ينافى ماصرح به فى تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فان معنى
الوجوب اذ حينئذ يكون محصله أن الله تعالى لا يتركه على طريق جرى العادة وذلك ليس من الوجوب فى شئ بل يكون اطلاق الوجوب
عليه مجرد اصطلاح (كاللطف) وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدى الى الالجاء كبعثة الانبياء والمعتزلة
أوجبوه عليه تعالى مستدلين بان ترك اللطف يوجب نقض غرض التكليف فيكون اللطف واجبا والا لزم نقض الغرض لان المكلف
اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه بدونه يكون ناقضا لغرضه كمن دعا غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيب الا بان يستعمل
معه نوعا من التأدب فاذا لم يفعل الداعى (١٧٤) ذلك التأدب كان ناقضا لغرضه وأنت خبير بانه فرع على كون أفعاله

تعالى معللة بالاغراض كما هو مذهبهم وهو باطل وبعد التنزل عن هذا المقام انما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية وما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية أعم من ذلك (والاصلح) ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح فى الدين والدنيا عليه تعالى ومعتزلة البصرة الى وجوب الاصلح فى الدين فقط ومراد الفرقة الاولى بالاصلح الاصلح فى الحكمة والتدبير ومراد الفرقة الثانية الانفع ويرد عليهما ان الاصلح بحال الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاسقام ان لا يخلق أو يموت طفلا أو يسلب عنه عقله بعد البلوغ ولم يفعل شيأ من ذلك بل خلقه وابقاه حتى

باطل لان جميع أفعاله تعالى يشتمل على الحكم والمصالح لانه الحكيم الخبير فلو ترك فعلا وفعل ضده كان
مشتملا على المصلحة فلا يمكن الحكم بوجوب فعل مخصوص عليه (قوله على ان التزام رعاية الخ) فيه
أنه اذا كان تركها اخلالا بالحكمة كان رعاية الحكمة والمصلحة واجبة عليه بمعنى انها لازمة لا يجوز تركها
لاستلزامه السفه والبخل وقوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون لا يدل على عدم الوجوب بمعنى
اللزوم كما لا يخفى (قوله وهو ما الخ) فى شرح المقاصد أن اللطف عند المعتزلة ما يختار العبد عنده الطاعة
تركا أو اتيانا أو يقرب منهما مع تمكنه فى الحالين فان كان مقربا من فعل الواجب وترك القبيح يسمى
لطفا مقربا وان كان محصلا له وهو اتيان المأمور به يسمى لطفا محصلا (قوله يوجب الخ) غرض
التكليف هو اتيان المأمور به ونقضه قبيح يجب على الله تعالى تركه (قوله والا لزم نقض الغرض الخ)
هذه المقدمة مستدركة لان قوله لان المكلف اذا علم الخ اثبات لكون ترك اللطف موجبا للنقض وبعد
اثباته انما يحتاج الى اثبات ان نقض الغرض قبيح فيكون اللطف واجبا ففى كلامه أخذ ما لا يعنى وترك
ما يعنى (قوله لان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف) وان لم يكن ذلك اللطف موقوفا عليه
الطاعة كما فى الممثل به فانه اذا علم أنه لا يجيب الا بالتأدب أى وان لم يكن التأدب موقوفا عليه الاجابة
فاندفع الاعتراض الذى أورده بعد التنزل (قوله ويرد عليهما الخ) فى حاشية الخيالى ذهب معتزلة البصرة
الى وجوب الاصلح فى الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل وسفه يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجبائى اعتبر
فى الانفع جانب علم الله تعالى فأوجب ما علم الله تعالى نفعه فلزمه ما لزمه وبعضهم لم يعتبر ذلك وذلك ان من
علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا

والعقاب واستحقاق الذم والمدح وان كان يريد من الوجوب قسيم الاستحالة والامكان فلا يصح نفيه عن
الواجب كيف ويجب أن يفعل على طبق ما علم والا لزم الجهل المحال فالوجوب بهذا المعنى صحيح فى جانب
الحق تعالى وليس تحققه فى جانبه بموجب لنقيصة بل لكمال كما هو ظاهر بقى النظر فى تفاصيل الواجب
بهذا المعنى وما الذى قام عليه البرهان منه وما الذى لم يقم فقد قدمنا صفات كثيرة يجب أن تكون له تعالى
والذى يعنينا فى هذا الموضع ما يتعلق بفعله تعالى فنقول قد قطع البرهان بان الواجب لا يجوز أن يكون

وذهب

فعل ما يوجب خلوده فى النار وان يكون
ابقاء ابليس طول الزمان واقداره على اضلال العباد أصلح له مع انه يوجب مزيد عذابه ولا يخفى أن مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص
لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة فى نظام العالم ولذلك سأل الاشعرى استاذه أبا على الجبائى عن ثلاثة
اخوة عاش أحدهم فى الطاعة وأحدهم فى الكفر والمعصية والآخر مات صغيرا فقال يثاب الاول ويعاقب الثانى ولا يعاقب الثالث
ولا يثاب فقال الاشعرى ان قال الثالث يارب هلا عمرتنى فأصلح فأدخل الجنة كما دخلها أخى المؤمن فأجابه الجبائى بأن الرب يقول
كنت أعلم انك لو عشت لفسقت فدخلت النار ثم قال الاشعرى فان قال الثانى يارب لم لم تمتنى صغيرا حتى لا أعصى فلا أدخل النار كما
أمت الثالث فبهت الجبائى وترك الاشعرى مذهبه واشتغل بتتبع آثار السلف الصالح ونشر مذهبهم وهدم قواعد المعتزلة وأهل
البدع والاهواء

وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح فى الدين والدنيا معا لكن بمعنى الاوفق فى الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم شئ اه كلامه فلا يرد عليهم الكافر الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة لانهم يقولون ان الاوفق فى الحكمة والتدبير فى حقه فى الدنيا والدين ذلك ومن أين يعلم أن حالة المذكور ليست أصلح فى الحكمة والتدبير نقل عن الشيخ ابن العربى أنه سئل عنه ما الحكمة فى وجود الكافر الفقير فقال ان وجوده حكمة ليست فى وجود واحد من الانبياء وهو ان مقتوله شهيد وقاتله غاز ثم يرد عليهم أنهم جوزوا تركه مع كونه مخلا بالحكمة فلا معنى للوجوب عليه تعالى بل هو مجرد لفظ وان لم يجوزوا تركه ففيه رجوع عن القول باختياره تعالى والتزام لمذهب الفلاسفة حيث قالوا بصدور العالم عنه بطريق الايجاب بمقتضى العناية الازلية وان كان جائز الترك نظرا الى ذاته تعالى (قوله ومن تلك القواعد الخ) لا يخفى ان قوله والعوض مجرور معطوف على اللطف فتقدير من تلك القواعد أنه يجب على الله مما لا وجه له على انه لم يذكر فيما سبق مجملا حتى يكون هذا تفصيلا له فالصواب وكالعوض (قوله واستدلوا عليه) أى على وجوبه (قوله لانه ظلم) كونه ظلما ممنوع لان للظلم معنيين أحدهما التصرف فى ملك الغير ولا شك فى انتفائه والثانى وضع الشئ فى غير محله والله تعالى حكيم لا يكون منه وضع الشئ فى غير محله (قوله ولا يجب الثواب عليه) أشار الى ان قوله ولا الثواب عطف على شئ فى قوله ولا يجب عليه شئ عطف الخاص على العام لمزيد الاهتمام (قوله فانهم الخ) وكذا صاحب الصغيرة عند الخوارج لا يجوز عفوه بدون التوبة لانه كافر عندهم وعند المعتزلة ان اجتنب الكبائر يجب عفوه والا فهو مخلد فى النار لانه صاحب كبيرة مات بلا توبة (قوله يلزم حينئذ الخ) يعنى لو لم يجب عليه عقاب صاحب الكبيرة لجاز العفو عنه نظرا الى ذاته

ما يشاء فى أفعاله بل لا بد أن تكون مبنية على الحكمة التامة وانه ليس شئ مما برز فى عالم الوجود بقاصر عن مصالح لولاه لم تكن فى الوجود بل ربما كان يختل به نظام كل موجود كما يعلمه المحقق واذا التفتنا الى تعداد تفصيل هذه الحكم والمصالح فقد ندرك الحكمة بوجه وقد لا ندركها فعدم ادراكنا لها لا يوجب عدمها لما قد قام من البرهان فقول المعتزلى يجب على الله الاصلح ان كان يريد به ما ذكرنا فنعم ولا خلاف لاصحابنا معه خصوصا الماتريدية لانهم لا يجوزون العبث عليه تعالى وان كان يريد انه يجب عليه أن يراعى مصالح على حسب ما نحن نفهمه وندركه فذلك ضرب من الجهالة كانه يريد أن يضرب لله قانونا لا يجوز لله تجاوزه على حسب عقله السخيف وأما ما قال فى اللطف فان كان يريد ان الله تعالى لا يجوز أن يكلف أحدا بدون أن يعلمه بانه مكلف أى بدون ارسال رسول أو يكلفه بالطيران بدون أن يكون له اجنحة فذلك مسلم اذ العاجز عن شئ عجزا مطلقا لا يصح تكليفه والتوجه الى المجهول المطلق محال وهذا تشهد به البداهة فلا داعى لاخذه باطراف النزاع وان كان يريد ان التكليف بذاته واجب فالاعلام به واجب فبعثة الانبياء واجبة مثلا فهذا موقوف على احاطته بتمام المصالح المترتبة عليه والمفاسد المترتبة على عدمه فليبينها حتى ننظر فيها وان كان يريد انا لما علمنا وقوع بعثة الانبياء والتكاليف وكانت هذه من الافعال الالهية والافعال الالهية لا تكون الا لحكمة فقد وجب العلم بانها واجبة فى الواقع ونفس الامر لما انها لحكمة فذلك نظير ان تقول انه لما علم وجود زيد علم ان الله كان عالما به فكان وجوده واجبا وهذا ليس من المطالب العلمية ولكن لا شناعة فى اطلاق الوجوب بهذا المعنى فى جانب البارى وان كانت الشناعة فى الدعاوى الغير البينة ولعل قائلا يقول ان المعتزلى يتنازل عن التعيين ويقول يجب على الواجب أن يفعل ما فيه الحكمة ولا يجوز عليه أن يتركه وهذا أمر غير كون فعله لا بد أن يكون لحكمة فاقول ان قولى شؤن الواجب الفعلية لا بد أن يكون لحكمة شامل لقولك هذا فان ترك الفعل ان كان لحكمة فما كان فى الفعل حكمة والا فقد نفيت حصوله فالفعل لازم فوقع الوفاق بيننا وبينه (قوله ولا يجب الثواب عليه فى الطاعة الخ) قد علمنا استحالة العبث على الله ووجوب الحكم فى أفعاله

(و) من تلك القواعد انه يجب عليه (العوض على الآلام) واستدلوا عليه بأن تركه قبيح لانه ظلم والظلم قبيح فيكون فعله واجبا وقد أبطله الاشعرى بأن القبح العقلى منتف والقبح الشرعى لا معنى له فى حقه تعالى بل لو عذب المطيع ونعم العاصى لم يقبح منه (ولا) يجب (الثواب عليه فى الطاعة والعقاب على المعصية) خلافا للمعتزلة والخوارج فانهم أوجبوا عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة وحرموا عليه العفو واستدلوا عليه بأن الله أوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب فلو لم يعاقب لزم الخلف فى وعيده والكذب فى خبره وهما محالان وأجيب عنه بان غايته عدم وقوعه ولا يلزم منه الوجوب على الله تعالى واعترض عليه الشريف العلامة بانه حينئذ يلزم جوازهما وهو محال لان امكان المحال محال واجاب عنه بان استحالتهما ممنوعة كيف وهما من الممكنات التى تشملها قدرة الله تعالى

قلت الكذب نقص والنقص عليه محال فلا يكون من الممكنات ولا تشمله القدرة وهذا كما لا تشمل القدرة سائر وجوه النقص عليه
تعالى كالجهل والعجز ونفي صفة الكلام وغيرها من الصفات الكمالية بل الوجه في الجواب ما أشرنا اليه سابقا من أن الوعد والوعيد
مشروطان بقيود وشروط معلومة من النصوص فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط وان الغرض منهما انشاء الترغيب
والترهيب على أنه بعد التسليم انما يدل على استحالة وقوع التخلف لا على الوجوب عليه تعالى اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين
الوجوب عليه كما أن ايجاد المحال محال في حق الله تعالى ولا يقال انه حرام عليه تعالى والنقص عليه تعالى محال عقلا نحن نقول بادئ بدء
أن امثال ذلك ليس فيها نقص عقلي بل الوجوب والحرمة وغيرهما فرع القدرة على الواجب والحرام واعلم أن بعض العلماء ذهب
الى أن الخلف في الوعيد جائز على الله تعالى وممن صرح به الواحدي في تفسيره الوسيط في قوله تعالى في سورة النساء ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم الآية حيث قال والاصل في هذا أن الله تعالى يجوز أن يخلف الوعيد وان كان لا يجوز أن يخلف الوعد وبهذا
وردت السنة عن رسول الله عليه السلام فيما أخبرنا ابو بكر أحمد بن محمد الاصفهاني حدثنا عبد الله بن محمد الاصفهاني حدثنا زكريا بن يحيى
الساجي وأبو حفص السلمي وأبو على الموصلي قالوا حدثنا هدبة بن خالد حدثنا سهل بن أبي حازم حدثنا ثابت البناني عن أنس بن مالك
رضي الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من وعده الله تعالى على عمله ثوابا فهو منجزه ومن أوعده على عمله عقابا فهو
بالخيار وأخبرنا أبو بكر حدثنا محمد بن عبد الله بن حمزة حدثنا أحمد بن الخليل حدثنا الاصمعي قال جاء عمرو بن عبيد الى أبي عمرو بن
العلاء فقال يا أبا عمرو أيخلف الله ما وعده قال لا قال أفرأيت من أوعده الله تعالى على عمله عقابا أيخلف الله وعيده

فيه فقال أبو عمرو من العجمة أتيت يا أبا عثمان ان الوعد غير الوعيد ان العرب لا تعد عيبا ولا خلفا أن تعد شرا ثم لا تفعله بل ترى ذلك كرما وفضلا وانما الخلف أن تعد خيرا ثم لا تفعله قال فأوجدني هذا في العرب قال نعم أما سمعت قول الشاعر

واني وان أوعدته أو وعدته * لمخلف ايعادي ومنجز موعدي

والذي ذكره أبو عمرو مذهب الكرام ومستحسن عند كل أحد خلف الوعيد كما قال السري الموصلي

لانه

اذا وعد السراء أنجز وعده * وان أوعد الضراء فالعفو مانعه ولقد أحسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى حيث قال الوعد والوعيد حق
فالوعد حق العباد على الله تعالى اذ ضمن لهم أنهم اذا فعلوا كذا أن يعطيهم كذا ومن أولى بالوفاء من الله تعالى والوعيد حقه تعالى على
العباد اذ قال لا تفعلوا كذا فاني أعذبكم ففعلوا فان شاء عفا وان شاء آخذ لانه حقه تعالى وأولاهما بربنا العفو والكرم لانه غفور رحيم اه
بلفظه وقيل ان المحققين على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي قلت ان حملت آيات الوعيد على انشاء
التهديد فلا خلف لانه حينئذ ليس خبرا بحسب المعنى وان حمل على الاخبار كما هو الظاهر فيمكن أن يقال بتخصيص الذنب المغفور من
عمومات الوعيد بالدلائل المنفصلة ولا خلف على هذا التقدير أيضا فلا يلزم تبديل القول وأما اذا لم يقل باحد هذين الوجهين فيشكل
التفصي عن لزوم التبدل والكذب اللهم الا أن تحمل آيات الوعيد على استحقاق ما أوعد به لا على وقوعه بالفعل وفي الآية المذكورة
اشارة الى ذلك حيث قال فجزاؤه جهنم خالدا فيها (بل ان آتاب) بالطاعه (فبفضله) من غير وجوب عليه تعالى ولا استحقاق من
العبد وكيف لا يكون كذلك وما يصدر عنه من الطاعات انما هو بخلقه على أنه لا يفي بشكر أقل قليل من نعمه فكيف يستحق
عوضا عليه

تعالى واذا كان العفو جائزا نظرا اليه كان الكذب والخلف جائزا نظرا الى ذاته فتدبره فانه خفي على بعض
الناظرين (قوله الكذب نقص) فيه ان كون الكذب مطلقا نقصا ممنوع كيف وانه قد يكون واجبا كما اذا
كان فيه عصمة دم معصوم (قوله والنقص عليه محال فلا يكون من الممكنات) لا يخفى انه موقوف على
كونه ممتنعا بالذات ولا نسلم ذلك اذ لو كان ممتنعا لما وقع الكذب من أحد فهو ممتنع بواسطة انه مناف لكماله
تعالى فيكون ممتنعا بالغير والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي (قوله وغيرها من الصفات الكمالية)
قد عرفت أن صفات الكمال لازمة لذاته تعالى فهي واجبة بذاته تعالى فيكون نفيها ممتنعا كالذات (قوله
لا على الوجوب عليه) فيه ان معنى الوجوب عليه رعاية للحكمة والحسن والقبح بالاقسام الثلاثة
صفات فعل المكلف فلا يوصف بها الباري تعالى ولا افعاله (قوله من غير وجوب عليه) الصواب تركه

وليست الحكم عائدة عليه تعالى بالضرورة والاستكمال مستكملا بغيره فهي عائدة على غيره بالضرورة
فما وقع منه من ثواب وعقاب فانما كان لحكمة تتعلق بالمثاب والمعاقب وأما تعيين الحكمة فليس لنا بلازم
فغاية ما يقال ان الغدر والظلم في جانبه تعالى نقص محال فاللائق بجنابه أن يكون ما يصدر منه في حاق
موقعه فان لزم من فعل طرو نقص في ذاته أو في صفاته فذلك الفعل محال أيا كان وأما أخبار الله فلا سبيل
الى حل عقدها بحال فانه انما أخبر بما هو مطابق لعلمه القديم ولا جواز لخلافه بوجه من الوجوه كما يقول به

لانه سبق قوله ولا يجب الثواب عليه والا كتفاء عنه بنفى استحقاق العبد (قوله لانه لا حق الخ) مستدرك لانه دليل على نفى الوجوب عليه تعالى وعدم الظلم فى عقابه والصواب ان يقول لكونه حقا للعبد جزاء للمعصية (قوله والشرعيين الخ) بمعنى الامر به والنهى عنه وان كانت كلها حسنة بمعنى انه قد ورد الشرع بالثناء عليه فى افعاله كما فى شرح المقاصد لما تكرر من انه مالك الملك يتصرف فى ملكه كيف يشاء والظاهر اسقاطه والا كتفاء بقوله لان الظلم الخ (قوله والله أحكم الحاكمين الخ) يعنى أنه احكم الحاكمين فلا مكره له وأعلم العالمين فلا جهل عليه وأقدر القادرين فلا عجز له ووضع الشئ فى غير موضعه منشؤه اما الاكراه أو الجهل أو العجز (قوله لا غرض لفعله) الاولى ولحكمته اذ لا غرض له (قوله والله تعالى أجل من أن ينفعل)

الشيخ أبو منصور من انه يجب تحقق الوعد والوعيد تصديقا للنصوص والقول بانها انشاآت للترهيب والترغيب خروج عن السبيل وروم لتصريف الكلام عن مواضعه وأى ضرر فى أن نعتقد ان الحق صادق فيما أخبر به وانه لا محالة واقع لما انه قد علمه فاخبر به لا حول ولا قوة الا بالله (قوله وان عاقب فبعدله لانه لا حق لاحد عليه) أقول انظر الى هذه التعاليل الركيكة المستهجنة عند النفوس السليمة التى لا ينبغى أن تذكر فى جانب ناقص العدالة منثلم الاقتدار فضلا عن مبدا الكمال وغايته التى محصلها انه لما استبد بالمالكية ووقع العالم فى قبضته ذليلا تحت قهره أخذ يتصرف فيهم بما يريد مما يضر ولا ينفع بدون ملاحظة مصلحة تعود اليه أو اليهم يثور ويشن الغارة على مستحق البر والاحسان وينعم ويفيض أنواع الخيرات على مستحق الويل والنكال بدون مراعاة شئ ما فى الطرفين سوى هذه الارادة ان هذه الاشناعة زلت بها الاقدام ناشئة عن الجهل لمقام الربوبية وتصوره على وجه يلائم طبع القائل ولكن ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك سبحان ربك رب العزة عما يصفون فانظر بعين الحق والوجدان ترى ان الكل بفضله تعالى حتى العقاب والنكال فانه يتعالى شأنه عن التشفى وهيجان دم الغضب من حيث ما يعود اليه بل تلك الآلام والانكال انما هى مما يعود الى ذات المعذب المعاقب اصلاح ولكن المريض لا يدرك الصحة فى شرب الدواء والمزمن مرضه قد لا يظن بالطبيب الا انه لا يريد به الا الايلام ولا يعلم ان لولاه لهلك باتم مما تكلم هو عليه فسبحانه فضله وعدله سواء وأمرهما عائد الينا بالخير والمنفعة من حيث لا نعلم الا من وفقه الله تعالى وفتح له باب الحق والمعرفة فانه يتحقق بما ذكرنا ولا يرى حالا من الاحوال التى يكون عليها الا وفيها خيره وان بلغت منه قصارى الالم ولذلك أسباب تبين فى مواضع أخر فهذا الموفق العارف منعم بآلامه مسرور باحزانه اذ لا يعلم من الحق الا ما فيه الخير فانى يكون له الضير فهو بكل حال راض عن الحق والحق راض عنه فدقق النظر يندفع عنك شكوك الحجو بين القائلين بان العبد يخلق أفعال نفسه (قوله ولا قبيح منه) أقول هذا قول جميل أخذوه على غير وجهه وقد شرحه فى غير هذا الكتاب (قوله ولا غرض لفعله) أقول اعلم ان الفاعل المختار هو ما نسبة الفعل والترك اليه سواء من حيث هو فعل وترك فلا يصح أن يصدر عنه ما نسميه فيه مختارا بطريق اللزوم لذاته بمعنى الوجوب لذات الذات أو لصفة لازمة للذات كاقتضاء طبيعة النار للحرارة واقتضاء الحرارة لتفريق أجزاء المماس لها فانه لو لزم شئ لنفس الذات أو لصفة من صفاتها بحيث لا يمكن انفكاكه عن تلك الذات أو الصفة وان شاء المختار انفكاكه فذلك لا يقال له فاعل بالاختيار فلم يكن بالاختيار الا ما كان لنفس ترجيح الارادة والمشيئة دخل فيه بل ما كان السبب القريب فيه هو الاختيار وليس ذلك الترجيح بامر لازم للذات والا لزم صدور جميع أفعال المختار فى آن واحد لحصول ما هو السبب الاخير دائما أو تأخر المعلول عن تمام العلة وكلاهما محال بالضرورة وكذا القول فى اللزوم للصفة فان ما هو لازم اللازم فهو لازم فالكلام فيهما واحد فكان ترجيح المختار لفعل ما من أفعاله قد لا يكون ثم يكون وقد

(وان عاقب) بالمعصية (فبعدله) لانه لا حق لاحد عليه والكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء (ولا قبيح منه) أجمع الامة على أنه تعالى لا يفعل القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الى أنه لا يتصور منه القبيح لان الحسن والقبح العقليين منتفيان والشرعيين لا تعلق لهما بافعاله تعالى (ولا ينسب فيما يفعل أو يحكم الى جور أو ظلم) لما تكرر وتقرر والظلم قد يقال على التصرف فى ملك الغير وهذا المعنى محال فى حقه تعالى لان الكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء وعلى وضع الشئ فى غير موضعه والله تعالى أحكم الحاكمين وأعلم العالمين وأقدر القادرين فكل ما وضعه فى موضع يكون ذلك أحسن المواضع بالنسبة اليه وان خفى وجه حسنه علينا وأيضا لما علم أنه لا قبيح منه تعالى والجور والظلم قبيح فلا ينسب أفعاله وأقواله اليهما (يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا غرض لفعله) الغرض هو الامر الباعث للفاعل على الفعل وهو المحرك الاول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا ولذلك قيل ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل والله تعالى أجل من أن ينفعل

من شئ أو يستكمل بشئ فلا يكون فعله معللا بغرض وأيضا كل من يفعل لغرض فوجود ذلك الغرض بالنسبة
اليه أولى من عدمه فلو
كان لفعله تعالى غرض لزم
كونه مستكملا بغيره وهو
ذلك الغرض وأورد عليه
أنه يجوز أن تكون
الاولوية راجعة الى غيره
لا اليه تعالى فلا يلزم
الاستكمال بالغير ورد
بأنه ان كان حصول الاولى
لغيره وعدم حصوله لغيره
متساويين بالنسبة اليه
تعالى لا يكون باعثا له بديهة
وان كان حصوله أولى له
تعالى لزم المحذور المذكور
وما نشاهد من أن الشخص
قد يفعل فعلا لنفع غيره
فانه في الحقيقة يفعله لنفع
نفسه فانه انما يفعله اذا
كان نفع ذلك الغير أولى
وأحسن بالنسبة اليه من
عدم نفعه مثلا اذا أحسن
الى غيره لثواب الآخرة
أو لكونه محبوبا له أو متوقعا
منه منفعة فظاهر وان
أحسن اليه للرحم
والعطوفة عليه فلازالة ألم
رقة القلب اللازم للجنسية
كمن ينقذ حيوانا من
المهلكة فهو بالحقيقة
لازالة ألم الرقة عن نفسه
والمعتزلة أثبتوا لفعله تعالى
غرضا وتمسكوا بأن الفعل
الخالي عن الغرض عبث
وهو نقص فلا يجوز على
الله تعالى ورد بأن العبث
هو الخالي عن المنفعة
والمصلحة لا الخالي عن الغرض وأفعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى لكن لا شئ منها باعث له على الفعل كما فعله
يشعر به قوله (راعى الحكمة فيما خلق وأمر) وأودع فيهما المنافع ولكن لا شئ منها باعث له تعالى على الفعل وان كانت معلومة له تعالى

بان يصير بسبب شئ من الاشياء فاعلا (قوله أو يستكمل بشئ) الصواب اسقاطه فانه وجه ثان كما ذكره
(قوله لا يكون باعثا له بديهة) رد بمنع البديهة فانه يجوز أن تكون الاولوية بالنسبة الى الغير باعثة على

يكون ثم لا يكون ومن البديهي ان شيأ لا يكون ثم يكون بدون ما به كان فهو باطل بحكم أن لا بحث ولا
اتفاق ولا ترجح بدون مرجح فلا يصح أن يكون موجب الترجيح والاختيار ما كان لذات الفاعل لما قد
علمت فبقي انه لامر عارض خارج عن الذات ليست الذات بمقتضية له فموجب الترجيح أمر عارض للذات
ثم بالترجيح كان ترجح الفعل فذلك العارض هو الباعث للفاعل على الفعل ومعلوم أن باعث الترجيح
لشئ بخصوصه لا يكون الا وله خصوصية وملائمة مع ما أوجبه الترجيح وهو الفعل فهو مما يتعلق بالفعل
فقد بان انه لا يصدر فعل عن مختار الا لباعث من ملائم الفعل ومن نفى ذلك فقد نفى الاختيار من أصله
وذلك لعمر الله سهل التحصيل عند تحقيق معنى الاختيار لمن له أدنى التفات الى الاختيار والمختار
ومقابلهما فهذا القدر من الباعث لا بد منه لتحقيق الاختيار بالضرورة الاولية ثم انه قد يكون ذات
الفعل مقصد الفاعل لذاته بحيث يكون الفعل عين المقصود لذاته فباعثه تصوره فقط وهذا قول
ظاهري وقد يكون لغيره فباعثه تصورهما وهل يكون منك أن تقول انه مختار يصدر عنه فعل باختياره
بدون أن تكون ذلك الفعل متصورا مقصودا بأي قصد كان كلا والا فلم يكن مختارا ثم ان ما نسميه عبثا
عرفا لا بد فيه من تحقق هذا المعنى فهو لغاية ما ولكن قد يكون للفاعل أعمال هي أحق أن يعملها الغايات
هي أحق أن تكون ثم يأخذ يعمل ما ليس كذلك لغايات دنيا ليست الحقيقة بأن تفعل وهو يعلم ذلك
فيقال له عابث وسفيه اذ قد أتى بغير الحقيقي مع امكان الحقيقي فاذا كان لا يعلم فهو الجاهل المغرور ثم ان
الغرض يطلق عرفا ولغة كما يعرف من عرفنا ومن تعبيرات اللغويين الذين لم تشبهم شائبة الاصطلاح
ويراد منه الغاية العائدة على نفس الفاعل بكمال بوجه ما قرب أو بعد ويطلق اصطلاحا علميا على الباعث
على الفعل ويرادف بذلك الغاية عند نفس الفاعل وهو بالاطلاق الثاني أعم منه بالاطلاق الاول ينفرد
عنه فيما لم يكن ليعود منه كمال على ذات الفاعل بل انما كان متمحضا لتكميل الغير فقط فيكون
الباعث في الحقيقة محض الجود من الفاعل والرحمة بالمفعول فهو أمر يتبع الكمال لا يتبعه الكمال اذا
تحققت هذا فاعلم ان الباري تعالى الذي هو أعلى من أن يقع التغيرات في ذاته أو صفاته المبرأ عن حكم
الضرورة والمجبورية انما يفعل الفعل ويكون عنه الفعل بغاية ما والا لم يكن مختارا أو كان الترجح بغير
مرجح وانما يفعله لغاية هي أعظم الغايات بحيث لا يتصور فوقها غاية والا لزم الجهل أو العبث والسفه
ومجرد ترتبها على الفعل بدون قصدها غير كاف في دفع الاستحالة فان ما يترتب على عمل من أعمالك بدون
قصد منك اليه لا يعد منك حكمة بل رمية بغير رام فلا يقال للمخبط قتل عقربا بحركات تخبطه انه حكيم
بذلك العمل على انه لا فرق بين عدم القصد وعدم العلم في الحقيقة لمن تأمل نوعا ما من التأمل وبالجملة
فلا يمكن أن يصدر فعل الحق الا لما هو من الغايات أحق وان كان في نظر الجاهل ليس كذلك ثم انا نقول من
الواجب ان لا تعود تلك الغاية على الذات بالكمال بل انما تعود الى الغير بالاكمال فان كان المراد من النفي
في قوله لا غرض لفعله نفي الغرض اللغوي العرفي فذلك نعم وان كان يريد نفي مطلق الباعث فذلك هو نفي
الاختيار المنزه عنه الباري وأما ما أوردوه من ان الغرض اما أن يكون حصوله بالنسبة الى الفاعل أولى
من عدم حصوله أو لا يكون والاول يستلزم الاستكمال بالغير والثاني يستلزم أن لا يكون غرضا سواء كان
ذلك الامر للغير أو للذات فهو مغالطة نشأت من الغلط في انه هل يقال للحاصل للغير أولى ان يحصل
للفاعل أو ليس يقال فنقول هو أولى أن يحصل للغير ولا يقال ان ما هو أولى أن يحصل للغير يلزم أن يكون
أولى بأن يحصل للفاعل كما هو ظاهر بل غاية ما يقال ان ايجاد الفاعل ذلك المفعول لغيره أولى من عدم

كما أن من يغرس غرسا لاجل الثمرة يعلم ترتب المنافع الاخر على ذلك الغرس كالاستظلال به والانتفاع باغصانه وغيرهما مع أن الباعث له على الغرس هو الثمرة لاغير فجميع تلك الفوائد والمصالح بالنسبة اليه تعالى بمنزلة ماسوى الثمرة بالنسبة الى الغارس والآيات والاحاديث الموهمة للعلل والاغراض مؤولة بتلك الحكم والمصالح واذا أتقنت ذلك علمت أن ما قاله شارح المقاصد من أن الحق أن تعليل بعض الافعال لاسيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب

الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك وأما تعميمه بانه لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض فمحل بحث وكلام غير منخول فانه ان أراد بالتعليل جعل تلك الحكم علة غائية باعثة فلاشئ من أفعاله وأحكامه معلل بهذا المعنى وان أراد به ترتبها على الافعال والاحكام فكل أفعاله وأحكامه تعالى كذلك غاية الامر أن بعضها مما ظهر علينا وبعضها مما يخفى الا على الراسخين في العلم المؤيدين بنور من الله تعالى وروح منه (تفضلا ورحمة) لا وجوبا (ولا حاكم سواه) هذا مما علم فيما سبق (فليس للعقل حكم في حسن الاشياء وقبحها وكون الفعل سببا للثواب والعقاب) قالوا الحسن والقبح يطلق على معان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص والثاني ملاءمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ولا نزاع في أن هذين المعنيين ثابتان للصفات في أنفسها وأن مأخذهما العقل ويختلف بالاعتبار الثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا وهو محل الخلاف اذ هو عندنا مأخوذ من الشرع لاستواء الافعال في أنها في أنفسها لا تقتضي المدح والذم والثواب والعقاب وانما صارت كذلك بسبب أمر الشارع حتى لو عكس الامر انعكس الحال وهو عند المعتزلة عقلي قالوا للعقل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة حسن أو قبح تقتضي مدح فاعله وثوابه وذمه وعقابه لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار مثلا وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدركها العقل بنفسه لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم أن فيه جهة محسنة كما في حسن

فعله وان كانت بالنسبة اليه تعالى متساويا حصولها وعدم حصولها (قوله غير منخول) بالنون والخاء المعجمة في القاموس نخله ينخله وانتخله صفاه واختاره (قوله جعل الخ) قلت أراد هذا المعنى بدليل انه قال بعده ولهذا كان القياس صحيحا فان القياس انما يصح اذا كان الجامع علة باعثة على شرعية الحكم ومؤثرة فيه ولا يكفي كونه مصلحة مترتبة عليه (قوله ثابتان للصفات) الاولى للاشياء اذ المعنى الثاني لا يختص بالصفات (قوله ويختلف) أي المعنى الثاني بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه ومفسدة لاوليائه ففي العبارة تعقيد مخل (قوله تعلق المدح) ليس المراد ما به يستحق المدح أو الذم في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع أم لا اذ لا نزاع في الحسن والقبيح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح أو الذم عاجلا والثواب أو العقاب آجلا (قوله عقلي) معنى

ايجاده فنقول نعم ايجاد الفاعل لهذا الفعل أولى من عدم ايجاده بحسب الواقع ونفس الامر وهذا محل وفاق وكيف يقدم عاقل له الى الله جانب على القول بان الله ليس له مقصد في أفعاله بل هي حاصلة منه أيا ما كانت ويدل على ان المصنف انما أراد نفي الغرض اللغوي قوله راعى الحكمة والمصلحة فان المراعاة هي الملاحظة والقصد الى الشئ فقد قال بان الباري قصد ترتب الحكم والمصالح على أفعاله فافهم وامعن النظر وههنا مقال آخر يتعلق بالمبحث لكن لا يتحمله علم الكلام (قوله كما ان من يغرس غرسا لاجل الثمرة الخ) أقول هذا تمثيل بارد فانه قد مثل برجل خسيس الطبع دنئ الهمة قد قصر كماله على بعض ما يترتب على فعله وهو غافل عن الباقي مع انه لو كان يعلم لنفسه حاجة الى الاستظلال أو غيره مما ذكره أو كان يراعي نفع غيره كما راعى نفع نفسه لقصد الكل وكان المجموع غاية فعدم قصده لذلك اما لنقصه في ذاته أو جهله على انه قد قصد غاية فثبت فيها الغايات فعدم قصده لغيرها لما انه لم يحضره ان الغير مصلحة (قوله والآيات والاحاديث مؤولة الخ) بانضمام هذه التأويلات الى التأويلات التي ذكرها في الوعد والوعيد وتأويلات الاستحقاق وغير ذلك مما هو معلوم لديك يكون القرآن كله الا ما ندر مما يفيد حكما أو قصصا مؤولا ولا يقصد معناه وكل ذلك بدون ضرورة اذ لم يستحكم الدليل في هذه المواطن على خلاف ما يكاد أن يكون محكما وليس ما أبدوه ههنا الا مقدمات خطابية بل قياسات شعرية لا يعدل عن النصوص الصريحة اليها (قوله هذا مما علم فيما سبق) أي علم دليله فيما سبق من الآية الشريفة أي قوله له الحكم فان تقديم الخبر فيه للحصر (قوله ولا نزاع في ان هذين المعنيين) أي صفة الكمال والنقص والملاءمة للغرض والمنافرة ثابتان للصفات في حد أنفسها أي بقطع النظر عن ورود الشرع وفسره بقوله وان مأخذهما العقل وقوله ويختلف بالاعتبار يرجع الى القسم الثاني أي ملاءمة الغرض ومنافرته تختلف بالاعتبار فربما كان شئ واحد ملائما لشخص منافرا للآخر أو ملائما منافرا لشخص واحد في وقتين في حالين فكان الاولى تقديمه على ما يتعلق بالقسمين كذا قيل والذي يعلم عند التحقيق ان القسم الاول كذلك يختلف بالاعتبار فرب كمال لشئ هو نقص لآخر وبالعكس وان كان كل بحسب الواقع حقيقيا فقوله ويختلف يرجع الى القسمين فتأخيره قد صادف محلا (قوله وهو عند المعتزلة عقلي الخ) أقول

صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بالامر

والنهى وأما كشفه عنهما فى القسمين الاولين فهو مؤيد بحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل ثم ان جمهور الاوائل منهم ذهبوا الى أن حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة زائدة عليها وذهب بعض المتقدمين منهم الى استناد الحسن والقبح الى الصفات وذهب بعض متأخريهم الى اثبات صفة فى القبح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة توجب الحسن بل يكفيه انتفاء الصفة الموجبة للقبح قال الجبائى ليس حسنها وقبحها بصفات زائدة حقيقية بل بوجوه واعتبارات وأوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما فى لطم اليتيم للتأديب أو الظلم والدليل على أن الحسن والقبح ليسا عقليين أن العبد غير مستقل بايجاد فعله بل بينا أن فعله مخلوق لله تعالى فلا يحكم العقل بالاستقلال بترتب الثواب والعقاب على أفعاله (فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع) لان أفعال العباد كلها اما مخلوقة لله تعالى ابتداء كما قال به الشيخ أو بان الله تعالى يوجد فيهم داعيا وبانضمامه تحصل الافعال وعلى الوجهين لا يحكم العقل باستقلاله بحسن شئ منها وقبحه بالمعنى المذكور فمعنى قوله ما حسنه الشرع أنه لم يرد به نهى شرعى تحريما أو تنزيها كفعل الله تعالى والواجب والمندوب والمباح وهذا التعريف يصدق على فعل البهائم وغير المكلف وكذلك ما قال المصنف فقال

كونه عقليا أن العقل يحكم بان للفعل جهة يستحق فاعله بسببها المدح أو الذم والثواب أو العقاب الذى أثبته الشارع لان العقل يحكم باستحقاق فاعله الثواب أو العقاب فان العقل لا سبيل له الى ادراك الثواب والعقاب أصلا (قوله ان العبد) لا يخفى ان قوله ولان أفعال العباد تفصيل لقوله ان العبد فالصواب اسقاطه وتقديم قوله لان أفعال العباد كلها على قوله فالحسن ما حسنه الشرع (قوله تحصل الافعال) الصواب تجب به الافعال ليفيد كون الافعال اضطرارية (قوله وعلى الوجهين الخ) لان الاضطرارى لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وانما قيد بالاستقلال لان العقل بعد ورود الشرع يحكم بالحسن والقبح بالمعنى المذكور (قوله فمعنى الخ) الظاهر ترك الفاء وايراد الواو بان يقول ومعنى الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه أنه أمر به ونهى عنه فالمباح وفعل البهائم وغير المكلف يكون واسطة أو لم يرد النهى أو ورد به فلا واسطة واعلم ان قوله المباح عندا كثر الخ عبارة شرح المواقف والمقصود منها بيان أنواع الحسن على هذا التعريف وليس قوله راما فعل البهائم من كلام الشارح كما فهمه بعض الناظرين

الاشاعرة يذهبون الى ان ليس للعقل ما يوجب النهى عنه أو الامر به بل نفس النهى عنه أى كونه متعلقا للنهى هو قبحه ونفس الامر به أى كونه متعلقا للامر هو حسنه بمعنى ان كونه بحيث يثاب عليه الفاعل أو يعاقب عليه أو يذم عليه أو يمدح به ليس الا محض كونه متعلقا للنهى والامر والمعتزلة والماتريدية يقولون ان النهى لم يتعلق به الا لقيام ما يقتضى النهى والامر أى فالثواب والعقاب لامر ما فى الافعال والنبوات منبآت كاشفة عنه وأما عند الاشاعرة فلا ثواب ولا عقاب على نفس الافعال لامر فيها وانما ذلك للنهى والامر فالخطاب الجارى على لسان النبوات منشئ لما به الثواب والعقاب ومن المعلوم ان الانشاء لا يعلم الا بعد تحققه من المنشئ فلا يمكن على قول الاشاعرة ان يعلم الحسن والقبح قبل ورود الشرائع بوجه من الوجوه بل لا بد من تحقق الانشاء والعلم به حتى يحكم بالحسن والقبح بهذا المعنى وأما على قول المعتزلة من ان الثواب والعقاب لقيام معنى فى الفعل فيصح أن يعلم ذلك المعنى الموجب بالفحص والبحث أو بالكشف أو بالبرهان لما انه أمر ثابت وكونه موجبا لذلك أيضا أمر لازم له وكل ما هو موجود فيصح ان يتحقق من الفعل الحكم بوجوده بأى طريق كان وان لم يكن طريق الا خبار غايته قد يخفى لغموضه فينبئ عنه الشرع أى بسبب الامر والنهى يعلم ان فيه أمرا يقتضيهما على الاجمال وقد ينص الشرع على ذلك الامر تفصيلا (قوله والدليل على ان الحسن والقبح ليسا عقليين الخ) أقول استدل الاشاعرة على ان الحسن والقبح لا يثبتان بالعقل بان العبد مجبور فى أفعاله لان أفعاله مخلوقة لله تعالى فحصول فعله عنه اضطرارى وكل ما حصوله اضطرارى فلا سبيل الى الحكم بتحسينه أو تقبيحه عقلا فان الصادر عن الشئ لا يقال عليه انه حسن أو قبيح الا لو كان صادرا عنه باختياره وقد بينه فى المواقف وأطال فى بيانه والشارح قال ان العبد غير مستقل بايجاد فعله فعبر بغير المستقل عن المجبور من اطلاق اللازم وارادة الملزوم حياء فان من المعيب أن نضطر الى القول بالجبر المحض ثم ندعى صحة التكاليف ثم ندافع بما لا يدفع هذا حاصل ما قالوا ثم نقول بعد تسليم الاستدلال مع ضعفه كما ترى ان الامر والنهى اما أن يكونا من الامور المقضية المحكوم به فى علم الحق تعالى بوقوعها أم لا الثانى باطل بالاتفاق فثبت الاول فلهما مع الواقعيات نسبة فيجوز الوصول اليهما اما بحدس أو برهان أو غير ذلك ولا سبيل الى منع ذلك الا باثبات استحالة حصول ما يوصل الى العلم بهما لاحد من الناس وذلك لا يثبت فالقول ما قال الشيخ أبو منصور وان وافقه عليه صدفة جماعة ممن لا عقل لهم كالمعتزلة (قوله لان أفعال العباد كلها اما مخلوقة الخ) أقول أى ان فعل العبد على الاطلاق اما مخلوق لله مباشرة فلا تأثير للعبد فيه بوجه فيكون مجبورا

فى المواقف القبيح ما نهى عنه شرعا والحسن بخلافه وقال فى شرحه للمختصر المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله تعالى حسن أبدا بالاتفاق وأما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبى مختلف فيه (وليس للفعل صفة حقيقية أو اعتبارية باعتبارها حسن أو قبيح) كما قال به بعض المعتزلة كما مر (ولو عكس لكان الامر بالعكس) أى كان ما هو حسن قبيحا وما هو قبيح حسنا (وهو) أى الله (غير متبعض ولا متجزئ) لعله أراد بأحدهما الاشتمال على الاجزاء بالفعل وبالآخر الانقسام الفرضى والوهمى وهما من خواص الاجسام والجسمانيات وهو تعالى منزه عن ذلك (ولا حد له) يمكن أن يراد به نفى الاجزاء العقلية فان الحد مركب من الذاتيات ويمكن حمله على ما رادف النهاية وحينئذ يحمل التبعيض والتجزؤ على الاجزاء الخارجية والعقلية (ولا نهاية له) لان النهاية من خواص المقادير والمصنف لم يبالغ فى تهذيب العبارة وتحريرها كما لا يخفى فان كثيرا مما يذكر ما لا حاجة اليه للعلم به مما سبق (صفاته واحدة بالذات) أى كل واحدة من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة والارادة واحدة بالذات واستدلوا عليه بان القدرة مثلا لو تكثرت لكانت مستندة اما الى القادر أو الى الموجب والاول محال لاستلزامه التسلسل ولان صفاته تعالى قديمة والقديم لا يستند الى القادر المختار وكذا الثانى لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وليس صدور البعض أولى من بعض وقد عرفت أن التحقيق ان استناد القديم الى القادر جائز ولكن لا تخلص عن التسلسل على هذا التقدير فى الصفات التى هى مبادى الاختيار ولا يخفى أن تساوى جميع الاعداد ممنوع لجواز أن يكون بعضها أولى من البعض فى نفس الامر وان لم يظهر لنا وجه الاولوية

فقال ما قال (قوله فعل الله تعالى) وقع سهوا من القلم اذ أفعال الله تعالى لا توصف بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه (قوله وفعل الله تعالى حسن) الاتفاق ظاهره يوهم انه حسن بالمعنى المتنازع فيه وليس كذلك بل هو حسن اذا أسقط من المعنى المذكور قيد الثواب والعقاب آجلا كما صرح به فى شرح المقاصد (قوله وبالآخر الانقسام الفرضى أو الوهمى) الصواب وبالآخر الانقسام بالقوة سواء كان فعليا أو فرضيا أو وهميا (قوله الى القادر) الصواب الى المختار فانه المقابل للموجب (قوله لاستلزامه التسلسل) الاظهر ان يقال لاستلزامه تقدم الارادة على نفسها وعلى القدرة والعلم (قوله فلا تخلص) قد عرفت التخلص عن التسلسل تارة بان يكون الوجود الرابطى لهذه الصفات مقدما على وجودها المحمولى (قوله لان معلوماته الخ) الاوجه ان يقال غير متناهية بحسب التعلق أى لا ينتهى تعلقها الى حد ينقطع عنده سواء كانت غير متناهية بالفعل أولا لئلا يلزم ارادة معنيين من قوله غير متناهية (قوله

محضا كما هو عند الشيخ واما بان يخلق الله فى العبد داعيا يجب الفعل عنده كما يقول به امام الحرمين فهو مجبور أيضا فان الموجب ان كان اضطراريا فما أوجبه أيضا اضطرارى واذ كان الفعل على أى الاحوال اضطراريا فكيف يوصف بالحسن والقبح فى ذاته الا ان يضع الله ذلك (قوله كفعل الله) هذا مبنى على ان القبيح ما نهى عنه شرعا والحسن بخلافه أو ان الحسن ما لم ينه عنه شرعا والقبيح بخلافه فان ما لم يكن منهيا عنه شرعا شامل لافعاله تعالى وللمباح ولغير ذلك مما ذكره اما ان عرف القبيح بما نهى عنه شرعا والحسن بما أمر به شرعا فالمباح لا حسن ولا قبيح كما هو الظاهر من أصل دعوى الاشاعرة من ان الحسن والقبيح هو ما يتعلق به المدح والثواب والذم والعقاب ففعل الله وغير المكلف والمباح لا يوصف بالحسن ولا بالقبيح بهذا المعنى (قوله يمكن أن يراد به نفى الاجزاء العقلية الخ) أقول احتج عليه الرئيس فى اشاراته بان الواجب تعالى لا يشارك شيأ من الممكنات فى ذاتى من ذاتياتها فان كل ما هو ذاتى للممكن مقتض للامكان لذاته ولا شئ مما يكون للواجب بمقتض للامكان أما الاول فلانه لو لم يكن كذلك لكان شئ من ذاتيات ما هو ممكن مقتضيا للوجوب أو الامتناع فلا يكون ممكنا هذا خلف وأما الثانى فلانه لو كان للواجب شئ يقتضى الامكان لم يكن واجبا هذا خلف واذ لم يشاركها فى ذاتى من ذاتياتها فهو منفصل عنها بذاته لا بذاتى بل ولا بعرضى فلا جنس لعدم المشاركة ولا فصل لانه من لوازم ماله جنس فلا يحد وهو غير تام اذ لا يلزم من عدم مشاركته للممكنات أن لا يكون محدودا لجواز أن يكون له حقيقة جنسية منحصرة فى نوع والنوع منحصر فى شخص والحقائق الفرضية فيه واجبات كالاشخاص الفرضية فالصواب الاحتجاج بان التركيب الذهنى يستدعى التركيب الخارجى والواجب تعالى يستحيل عليه التركيب الخارجى لانه مدار للامكان فكذا الذهنى فتأمل (قوله استدل عليه الخ) أقول استدل على وجوب كون صفات الواجب واحدة أى ان ليس له صفتان من نوع واحد كقدرتين او ارادتين مثلا بانه لو تكثرت القدرة أو الارادة مثلا وهى صادرة عن الذات البتة فاما أن تكون صادرة عنها بالاختيار أو الايجاب ولا ثالث لهما وهما باطلان فالتكثر باطل أما بطلان صدورها

(غير متناهية بحسب التعلق) لان مقدوراته ومعلوماته ومراداته غير متناهية أما المعلومات فظاهر لانه تعالى يعلم الواجب والممكنات والممتنعات باسرها وهى غير متناهية وأما المقدورات والمرادات فلان قدرته وارادته لا تقفان عند حد لا يمكن الزيادة عليه فهى غير متناهية بمعنى أنها لا تنتهى عند حد لا يمكن تجاوزه قلت لا حاجة فى تعلق القدرة الى ذلك فان جميع الممكنات مقدورة له بمعنى أنه يصح منه فعل كل منها وتركه فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يكن اجتماعها فى الوجود مقدورا بناء على استحالة الامور الغير المتناهية مطلقا وأما فى تعلق الارادة فيمكن أن يقال الارادة الازلية قد تعلقت فى الازل بوجود الممكنات كل منها فى الوقت الذى يوجد فيه فجميعها متعلق الارادة دفعة واحدة وان كانت متعاقبة فى الوجود بحسب ما اقتضاه تعلق الارادة فلا حاجة فيه أيضا الى ذلك ثم من البين أن لله تعالى صفات ذاتية لا تتعلق بالغير كالحياة والبقاء عند الشيخ الاشعرى فلا يتصور فيها الحكم بلا تناهى المتعلقات (فما وجد من مقدوراته قليل من كثير) لان ماوجد منها متناه ومقدوراته غير متناهية

اما المعلومات الخ) معلوماته تعالى غير متناهية بالفعل باعتبار نفسها وباعتبار انها ستقع واما باعتبار وقوعها فغير متناهية بمعنى عدم انتهائها الى حد فان العلم بوقوعها فرع وقوعها وهى باعتباره متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة وكذا مقدوراته باعتبار التعلق الذى تمتاز به المقدورات عن الممتنعات والواجب غير متناهية بالفعل باعتبار التعلق الذى تقع به وهو التعلق الذى للقدرة بعد تعلق الارادة فهى غير متناهية بالقوة عند الاشعرية النافين للتكوين واما الارادة فمذهب الاشعرى ان تعلقاتها أزلية فتكون المرادات غير متناهية بالفعل وقيل انها حادثة فهى متناهية باعتبار هذا التعلق بالفعل غير متناهية بالقوة هذا عند النافين للتكوين وأما عند القائلين به فتعلقات الارادة ازلية وتعلقات التكوين

بالاختيار فلان الاختيار انما يكون بعد القدرة فتكون القدرة المتكثرة مستندة الى قدرة اخرى ويتسلسل وهو باطل وأيضا الصادر بالاختيار حادث وصفاته تعالى أزلية وأما بطلان صدورها بالايجاب فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء فنسبته الى الاثنين كنسبته الى الثلاثة والاربعة فليس صدور بعض منها أولى من البعض الآخر فلا يصدر عنه شئ منها والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال بالضرورة فلا تصدر القدرة المتعددة مثلا عن ذات الواجب والقدرة الواحدة ثابتة فثبت المطلوب ثم ان الشارح بحث فى هذا أولا بان المختار يجوز أن يصدر عنه قديم لجواز أن يكون القصد قديما وان لم يكن ههنا لخصوص المادة وهو ان القدرة مثلا ان صدرت بالاختيار تحتاج الى قدرة سابقة ويلزم التسلسل وثانيا بان تساوى الاعداد بالنسبة الى الموجب ممنوع ولم لا يجوز أن يكون البعض أولى من بعض بالنسبة اليه فى الواقع وان كنا لا نطلع على ذلك فلم ينقطع عرق جواز أن يكون للواجب صفات متكثرة من نوع واحد وبحث فيه بعضهم أيضا بان ذلك جار فى القدرة الواحدة مثلا فان الواحد من مراتب العدد فما رجحه على مافوقه والنسبة مستوية ثم أجاب عنه بما لا يجدى نفعا ونحن نقول ان المحل المقتضى لعرضه الحال فيه لا محالة يقتضى من عرضه ماله اليه نسبة تامة على حسب ماتوجبه ذاته وتقتضيه ثم ان العرض الذى هو كيف كالقدرة والارادة اذا كان من نوع واحد انما يتعدد بتعدد المحال اذ وجوده وجوده لمحله فليس له تشخص سوى محله وان كان قد يعرض له بعد تحققه فى المحل بعض لوازم أخر كالشدة والضعف ومايشبه ذلك وانما ينقسم ذلك العرض بعروض القسمة بأى وجه على محله فان كان المحل خاصا ولا ينقسم فالعرض واحد لا ينقسم فالكيفيات العارضة على معروضاتها واحدة بوحدة معروضاتها متعددة بتعددها فالبياض القائم بسطح واحد على أى وجه تحقق لا يقال انه بياضان أو ثلاث بياضات نعم يقال شديد وقوى ومايشبه ذلك وانا لا نعنى من القدرة الا ماهو مبدأ صدور الآثار بالاختيار ولا من الارادة الا ماهو منشأ الاختيار فكل واحد من الصفتين نوع واحد وكذا يقال فى الباقى وان قيامها بذات الواجب تعالى انما هو قيام الحال بالمحل وقيام الصفة بالموصوف وقد علمت مافى قيام الصفات بموصوفاتها والواجب تعالى واحد لا ينقسم ولا يتعدد فما قام به أيضا لا يتعدد ولا ينقسم نعم يقال ان مبدأ الاثر فيه أقوى وأعلى وأشد وكذا الباقى وحاصل القول ان الصفات انما تجوز تشخصاتها وهوياتها بمحالها وموصوفاتها فاذا اتحد مابه الهوية فقد اتحدت الهوية فتأمل جدا (قوله غير متناهية بحسب التعلق) أقول من الصفات الذاتية مايقتضى تعلقا بين الذات وبين أغيارها كالعلم والقدرة والارادة فتعلقات تلك الصفات بالاغيار غير متناهية ونعنى بغير المتناهية ماهو أعم من ان تكون التعلقات متحققة بالفعل غير متناهية أو تكون بحيث لا تقف عند حد وان لم يحصل فى عالم التحقق غير متناهية وقد استدل على عدم تناهى التعلقات لجميع هذه الصفات بعدم تناهى متعلقاتها فانه اذا اختلف المتعلق وجب اختلاف التعلق باختلافه لوجوب اختلاف النسب باختلاف أطرافها أما المعلومات فعدم تناهيها ظاهر لانه يعلم الواجب والممكن والممتنع والممكن غير

بل لا نسبة بينهما من النسب المقدارية (وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته) ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (ولله تعالى ملائكة) هي أجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لا تذكر ولا تؤنث كما ورد في الكتاب والسنة والملائكة جمع ملأك على الاصل لان الهمزة كانت متروكة لكثرة الاستعمال فلما جمعوها ردوها والتاء لتأنيث الجمع أو هو مقلوب مألك من الالوكة وهي الرسالة سموا به لانهم وسائل بين الله وبين الناس (ذوو أجنحة مثنى وثلاث ورباع) وكان المراد تعدد الاجنحة لا الحصر في هذه الاعداد لما روى عنه صلى الله عليه وسلم انه رأى جبريل ليلة المعراج وله ستمائة جناح (منهم جبريل) وهو ملك مقرب يتعلق به القاء العلوم وتبليغ الوحي (وميكائيل) يتعلق به تعيين الارزاق (واسرافيل) يتعلق به نفخ الصور للموت والبعث (وعزرائيل) يتعلق به قبض الارواح خصهم بالذكر لزيادة فضلهم وشهرتهم (لكل واحد منهم) أي من الملائكة (مقام معلوم) في المعرفة والقرب والائتمار بأمر من أوامر الله تعالى قيل انهم لا يترقون ولا ينزلون عن مقاماتهم وهذا قول الحكماء وبعض المتكلمين وقيل ان الآية وهي قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم لا تدل على نفي الترقي ويجوز الترقي وانت تعلم أنه ينافي ظاهر ما قاله جبريل عليه عليه السلام ليلة المعراج لو دنوت انملة لاحترقت (لا يعصون الله ما أمرهم) في الماضي (ويفعلون ما يؤمرون) في المستقبل وما صدر عنهم في قصة خلق آدم عليه السلام من قولهم أتجعل فيها من يفسد فيها الآية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها ونسبة الافساد والسفك اليهم ليس غيبة كما توهم بل لمثل ذلك على ان الغيبة لا تتصور في حق من لم يوجد بعد وقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ليس من قبيل تزكية النفس والعجب بل لتتمة تقرير الشبهة واما ابليس فالاكثرون على أنه لم يكن من الملائكة كما هو ظاهر قوله تعالى كان من الجن وما اشتهر من قصة هاروت وماروت ليس مقبولا عند كثير من المحققين بل ذكر أبو العباس أحمد بن تيمية ان السبب في انزالهما ان السحر قد فشا في ذلك الزمان واشتغل الناس به واستنبطوا أمورا غريبة منه وكثر دعوى النبوة فبعث الله تعالى هذين الملكين ليعلما الناس أبواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة وقيل انهما رجلان سميا ملكين لصلاحهما ويؤيده قراءة الملكين بالكسر وما يقال من انهما كانا ملكين من أعظم الملائكة علما وزهدا وديانة وشرفا فانزلهما الله تعالى لابتلائهما بما ابتلى به بنو آدم وركب فيهما

حادثة غير متناهية بالقوة هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام (قوله بل لا نسبة الخ) لا معنى لهذا الاضراب (قوله وله الزيادة والنقصان الخ) الظاهر أن يقول لانه الفعال لما يشاء واما قوله ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فلا يفيد هذا المطلوب (قوله لا تذكر ولا تؤنث) أي لا توصف بالذكورة والانوثة (قوله ما أمرهم في الماضي) أي الماضي عن وقت النزول ويؤمرون في الاستقبال واما قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون فللاستمرار (قوله وما صدر عنهم الخ) لا يخفى ان المفهوم من قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون أنهم مستمرون في اطاعة أمره تعالى ولا يتركونه وليس في قصة آدم عليه السلام أمرهم بشئ أو مخالفتهم اياه ويتوهم صدور المعصية عنهم نعم في القصة المذكورة توهم مخالفة قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون حيث قصر فيه عملهم بامره تعالى ونفى عنهم سبقهم بالقول فذكر الاعتراض والجواب ههنا لا وجه له نعم يرد الاعتراض بابليس حيث ترك الامر بالسجود وكذلك هاروت وماروت لا يرد اعتراضا على تقدير ثبوت القصة اذ ركبت فيهما الشهوة فلم يبقيا على صرفة الملكية (قوله وما اشتهر الخ) الاحسن ان يورد قوله وما يقال من أنهما ملكان

متناه فضلا عن قسيميه فانا لو نظرنا الى نوع من أنواع عالم الجسمانيات كالانسان مثلا لرأيناه يصح أن يكون له أشخاص غير متناهية لجواز تبدل هيآت غير متناهية على أجزاء مخصوصة بالتركيب والتحليل فضلا عن سائر أنواع الممكنات فعالم الامكان غير متناه والواجب يجب أن يعلم كل ما يصح أن يعلم أزلا وأبدا فتعلقات علمه غير متناهية أزلا وأبدا واما مقدوراته ومراداته فليست غير متناهية بالفعل ولسنا نعني ما يمكن تعلق الارادة أو القدرة به فان هذا لا يتعدد بتعدد تعلق القدرة والارادة بل انما يتعدد التعلق بتعدد المتعلق بالفعل كما في المعلومات والعلم نعم يكون التعلق في قوة الحصول والتعدد فهي غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد فالتعلقات أيضا كذلك لا تقف عند حد بقي على هذا أن يقال حيث حكمنا بان المقدورات لا تقف عند حد والارادة يجب تعلقها بما تتعلق به القدرة وتعلقات الارادة أزلية فالارادة يجب تعلقها بغير المتناهي بالفعل فانها المخصصة لكل مقدور بما يجب أن يكون له فتعلقاتها غير متناهية بالفعل فاندفع ما أورده الشارح في القدرة وثبت ما أورده في الارادة فافهم (قوله بل لا نسبة بينهما) اضراب عما يفهم من قوله قليل من كثير من ان بينهما نسبة مقدارية فقال لا نسبة بينهما بالمقدار فان المتناهي لا ينسب لغير المتناهي (قوله ولله ملائكة الخ) أقول ان من الواجب

الخ ههنا لئلا يلزم الحكم بكون القصة المشهورة غير مقبولة (قوله ولم يقدر الملكان الخ) تجويز نسيانهما للاسم الاعظم بسبب شؤم المعاصى أو رفع تأثير بركة الاسم الاعظم منهما والفاجرة لعلها تابت بعد تعلم الاسم غير مقبول قال القاضى فى تفسيره انه محكى عن اليهود ولعله من رموز الاوائل ولا يخفى حله على ذوى البصائر (قوله والقرآن كلام الله تعالى) لفظ القرآن وكلام الله مشترك بين النفسى واللفظى الا ان الاول شاع فى اللفظى والثانى فى النفسى ولذا اردف القرآن بكلام الله تعالى لئلا يتوهم الكلام اللفظى وللتبرك بلفظ الحديث وللتنبيه على الترادف (قوله لما روى الخ) الدليل اخص من المدعى

اعتقاده أن لله تعالى عالما من خلقه سماه الشرع بالملائكة ليس بالذكر ولا بالانثى وان لهم أجنحة كما أخبروا انهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وهذا شئ يجب اعتقاده من السمع وأما الاستدلال على وجوب أن يكون مثل هذا العالم أو البحث عن حقيقته أو انه جسم أو غير جسم وما هى أجنحته وهل هى من جنس ما نعهد أو أمر آخر عبر عنه بذلك تشبيها وانهم لم لا يعصون الله ما أمرهم وهل هذه الطاعة فى جبلتهم بحيث لا يجدون من أنفسهم تصور ضدها وتعيين مقاماتهم وان احدا لا يتعدى طوره ومقامه على ما يشار اليه فى الاقوال الالهية وانه لم ذلك وما حقيقة السؤال بقولهم أتجعل فيها من يفسد فيها فذلك مما لا يبين فى فن الكلام وقد أشرنا الى شئ من ذلك فى رسالتنا الواردات (قوله لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم الخ) الله أعلم بصحة هذا الحديث حتى يوجب الظن فضلا عن أن يؤخذ موجبا لاعتقاد ما يعارض البرهان أو صفة زائدة فى ذاته تعالى (قوله والانبياء أجمعوا الخ) أقول يريد انه قد وقع اجماع الانبياء عليهم الصلاة والسلام على ما تواتر عنهم على انه تعالى متكلم والمتكلم من اتصف بالكلام فقد ثبت انه تعالى متصف بالكلام والله تعالى لا يتصف بحادث فوجب أن يكون الكلام قديما فان قلت ان نبوة الانبياء يتوقف ثبوتها على ثبوت الكلام وذلك لان الارسال انما يتحقق بقول المرسل أرسلتك الى فلان أو ما فى معناه فاذا لم يثبت الكلام فدعيه كاذب من أول وهلة أو مشكوك الصدق فصدقهم موقوف على ثبوت الكلام فثبوت الكلام باجماعهم دور قلت ان النبوة والارسال لا يتوقفان على كلام المرسل بل يجوز أن يكون بالهام فيكون رسولا باظهار المعجزة بدون توقف على شئ آخر ثم يثبت الكلام بنبوتهم هذا حاصل ما قاله ونوقض بانا لا نسلم ان المتكلم من قام به الكلام بل المتكلم هو من أحدث الكلام فى شئ آخر ضرورة انا نطلق المتكلم حقيقة على زيد المتلفظ بلفظ كذا مع ان اللفظ ليس الا صوتا مخصوصا والصوت كيفية من كيفيات الهواء وقائمة بالهواء فالمتكلم كل من أحدث هذه الكيفية المخصوصة فى الهواء ثم أقول واما القول بان العرف واللغة يشهدان بانه انما اتصف بكونه متكلما من حيث انه متصف بالكلام النفسى فهو افتراء محض فانا لم نسمع بان عرفا أو لغة يطلق على من أراد التكلم بل وشرع فيه فامسك رجل لسانه انه تكلم ما لم يتم كلاما لفظيا مع ان هذه الصفة النفسية قد حصلت له البتة بل انما يقال حقيقة أراد الكلام والمكابرة فى هذا من الغباوة نعم العرف واللغة انما يطلق المتكلم على من أحدث صوتا بلسانه أو بمخارجه المخصوصة ضرورة ان من أحدث أصواتا حرفية بين ضاغطين خارجين عنه لا يقال له متكلم ضرورى واما ان رجلا طول يومه ما حرك لسانه ثم انه أقر بعد ذلك انه هم بان يتكلم فامتنع أو منع فليس لنا أن نخبر عنه بانه تكلم بما هم به فليس الكلام لغة أو عرفا ما هو فى الفؤاد كما زعموا وقول الشاعر ان الكلام لفى الفؤاد الخ فالقرائن قائمة على ان ليس المراد منه الاخبار بان الكلام هو الصور الخيالية التى يعقبها النطق بل المراد افادة ان كل متكلم فانما ينطق عن اخلاقه وأحواله الذاتية الكائنة فى نفسه ولفظه انما هو دليل على ما انطوى عليه كما يعطيه ذوق الكلام على انه لو كان كذلك فما علمنا الآن لفظ الكلام يطلق على ما قام بالفؤاد أى القلب أو العقل أو ما تريد فسمه واما انه يطلق على صفة حقيقية سوى هذا ومباينة له فى الحقيقة أى

الشهوة ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر والزهرة كانت فاجرة فى الارض فواقعاها بعد أن شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها الاسم الاعظم الذى كانا يعرجان به الى السماء فتكلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت الى السماء فمسخها الله تعالى وصيرها هذا الكوكب ولم يقدر الملكان على الصعود غير مقبول ولا معقول لان الفاجرة كيف قدرت على الصعود الى السماء ومسخها الله تعالى وجعلها كوكبا مضيئا ولم يقدر الملكان على الصعود مع انهما كانا يعلمان الاسم الاعظم الذى به صعدت الفاجرة بل هما علماها فسياق هذه القصة يشهد بكذبها وليس فى كتاب الله تعالى ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يدل على صدقها (والقرآن) وكذا سائر الكتب الالهية (كلام الله غير مخلوق) لما روى عن النبى عليه الصلاة والسلام القرآن كلام الله غير مخلوق والانبياء اجمعوا على أنه تعالى متكلم وتواتر نقل ذلك عنهم

وأن لا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضرو ريا برسالتهم من الله تعالى فى تبليغ احكامه و يصدقهم بان يخلق المعجزة حال تحديهم فتثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم تثبت صفة الكلام بقولهم ولا خلاف بين أهل الملة فى كونه تعالى متكلما لكن اختلفوا فى تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه وذلك لانهم لما رأوا قياسين متعارضين فى النتيجة وهما كلام الله تعالى صفة له وكل ماهو صفة فقديم فكلام الله قديم وكلام الله مركب من حروف واصوات مرتبة متعاقبة فى الوجود وكل ماهو كذلك فهو حادث فكلام الله تعالى حادث اضطروا الى القدح فى أحد القياسين ضرورة امتناع حقيقة النقيضين فمنع كل طائفة بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا الى أن كلامه تعالى حروف واصوات وهى قديمة ومنعوا ان كل ماهو مؤلف من حروف واصوات مرتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف قلت فما بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب والجلد وصانع الغلاف وقيل انهم امتنعوا من اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظى رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسى كما قال بعض الاشاعرة ان كلامه تعالى ليس قائما بلسان أو قلب ولا حال فى مصحف أو لوح وامتنع عن اطلاق القول بحدوث كلامه وان كان المراد هو اللفظى رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلى والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه وانه مؤلف من أصوات وحروف وهو قائم بغيره ومعنى كونه متكلما عندهم أنه موجد لتلك الحروف والاصوات فى الجسم كاللوح المحفوظ أو كجبريل أو النبى عليه السلام أو غيرهم كشجرة موسى فهم منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات صفة الله تعالى والكرامية لما رأوا ان مخالفة الضرورة التى التزمها الحنابلة أشنع من مخالفة الدليل وان ما التزمه المعتزلة من كون كلامه تعالى صفة لغيره وان معنى كونه تعالى متكلما كونه خالقا للكلام فى الغير مخالف للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه صفة له مؤلفة من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعوا ان كل ماهو صفة له فهو قديم والاشاعرة قالوا بكلامه تعالى

الا اذا ضم اليه انه واحد عبر عنه بالعربية والسريانية والعبرية واليونانية (قوله ولا يتوقف) الاولى ماذكره فى شرح قوله متكلم وترك اجمعوا وانه ذكره سابقا (قوله لجواز ارسال الخ) اعنى ثبوت الارسال بالنسبة اليهم (قوله بان يخلق الله) لا بقوله ارسلتك حتى يتوقف ثبوت الارسال على ثبوت انه متكلم (قوله و يصدقهم الخ) عطف على جواز بتقدير ان اى لتصديقه تعالى اياهم عند الخلق بخلق المعجزة الدالة على صدقهم (قوله حال تحديهم) فيه ان خلق المعجزة ليس حال التحدى بل قبله على انه لا حاجة اليه (قوله ومنعوا الخ) لا خفاء فى ان هذا الترتيب الذى فى الالفاظ ترتيب زمانى لا يمكن تلفظ حرف الا بعد انقضاء حرف قبله وان ذاته تعالى وصفاته خارجة عن الزمان فليس المراد ان الالفاظ المترتبة المتعاقبة قديمة فانه لا يقول به عاقل فمرادهم بترتبها غير الترتب الزمانى المستلزم للتعاقب فهو ترتب فى ذاته تعالى سوى هذا الترتب الزمانى فيكون مذهبهم قدم الكلمات القائمة بذاته تعالى من غير ترتب زمانى يستلزم الحدوث فمذهبهم هو ما سيجىء من مختار المصنف لكن المشهور المذكور فى الكتب ماذكره الشارح (قوله وقيل الخ) فهم متفقون مع الأشاعرة فى اثبات الكلام النفسى وقدمه وحدوث اللفظى الا انهم تأدبوا عن اطلاق الحادث عليه (قوله ومعنى كونه الخ) فيه ان المتكلم فى العرف واللغة من اتصف بالتكلم والتكلم معناه خلق الحروف والالفاظ فان الانسان المتكلم انما يخلق الحروف والالفاظ فى الهواء المتموج فى المخارج والجواب انه انما يطلق المتكلم عليه باعتبار قيام الكلام لا باعتبار ايجاده له بدليل انه لو أوجده فى غيره لم يصح اطلاق المتكلم عليه فى العرف واللغة وقيام الحروف بالمتكلم قيامها بالمخارج التى هى اجزاء منه ولذا عرفوا الحرف بانه صوت يعتمد على المخارج وكونها حاصلة من تموج الهواء فى المخارج لا ينافى قيامها

ليست أمرا ولا نهيا أو ليست قائمة بفؤاد ولا عقل فمن أين علمناه الا أن يكون بوضع جديد ولا دليل عليه أو مجاز ولا فرق بين مجاز ومجاز ثم ان اجماع الانبياء على اطلاق لفظ لا يقتضى أن يكون المراد منه ماهو موضوعه الحقيقى ضرورة انه قد وقع الاجماع على ان لله يدا وانه على العرش استوى كما تواتر عن الانبياء وعن نبينا وليس المراد حقيقته بالضرورة فليكن هذا الاجماع كذلك وان المتكلم مجاز فى مخترع الكلام للاختصاص وأيضا ان النصوص انما تعتبر حقائقها بعد عدم القرينة العقلية على خلاف الحقيقة فكان من الواجب أن يبحث أولا هل يجوز أن يكون لله صفة هى الكلام حتى يرتب عليه ان المراد من اطلاق هذا اللفظ تلك الصفة وهو لم يتكلم فى ذلك والمانع ببرهانه قائم وحاصل الكلام ان الاطلاقات اللغوية لا دخل لها فى المقامات البرهانية الا من حيث ما يراد تطبيقها على ما يثبته البرهان و يأتى الكلام تتمة (قوله ولا خلاف الخ) شروع فى تفصيل الكلام بعد اجماله

معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم منعوا ان كلامه تعالى مؤلف من الحروف والاصوات ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي وانما نزاعهم في اثبات الكلام النفسي وعدمه وذهب المصنف الى ان مذهب الشيخ أن الالفاظ أيضا قديمة وأفرد في ذلك مقالة وذكر فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظي وأخرى على القائم بالغير والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده به مدلول اللفظ وهو القديم عنده وأما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ماهو الكلام الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ولكنها ليست كلاما له تعالى حقيقة وهذا الذي فهموه له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بما هو كلام الله حقيقة وكعدم كون المقروء المحفوظ كلامه تعالى الى غير ذلك مما لا يخفى فساده على المتفطنين في الاحكام الدينية فيجب حمل كلام الشيخ على انه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى (وهو المكتوب في المصاحف المقروء بالالسن المحفوظ في الصدور وهو المكتوب غير الكتابة والمقروء غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ) وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام دون نفس الكلام جمعا بين الادلة وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين بالقبول وقد قيل ان محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ذهب اليه في نهاية الاقدام

شرح

بالخارج فتدبر (قوله معنى واحد بسيط) أي لا تعدد فيه ولا جزء له (قوله كعدم تكفير الخ) لان المجاز يصح نفيه عن المعنى الحقيقي بلا تأويل فيقال زيد ليس باسد فيصح ان يقال ما بين دفتي المصاحف ليس كلام الله تعالى من غير تأويل انما المحتاج الى التأويل اطلاقه عليه لان المجاز يحتاج الى القرينة والتأويل وكذا التقرير في اللازم الثاني والثالث (قوله المعنى الثاني) أي ما يقوم بغيره لفظا كان أو معنى (قوله شاملا لهما) شمول الكلي لافراده فيكون كل منهما كلاما حقيقة لا شمول الكل لاجزائه (قوله والادلة الخ) من الاجماع على كون المؤلف من الحروف كلام الله تعالى ومن الآيات الدالة على كونه ذكرا وعربيا ومنزلا ومفصلا بالآيات والسور ومن كونه مقروءا ومحفوظا في القلوب وقابلا للنسخ وغير ذلك (قوله يجب حملها الخ) وبهذا يندفع التعارض بين القياسين ويحصل الجمع بين نتيجتيهما بان كلامه تعالى قديم بذاته وحادث باعتبار صفاته (قوله بعض المتأخرين) وهو السيد الشريف اختاره في

(قوله ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة الخ) أقول هذا تحرير لمحل النزاع وحاصله ان ليس النزاع في الكلام اللفظي فانه حادث باتفاق وانما النزاع في اثبات الكلام النفسي وأقول ان الشيخ لم يثبت الكلام النفسي الا لترويج ظواهر النصوص الدالة على ان القرآن كلام الله غير مخلوق وما يشبه ذلك وهذه انما تدل على قدم الكلام اللفظي ان كان لفظ الكلام حقيقة فيه فقط وعلى قدم اللفظي والنفسي معا ان كان حقيقة فيهما وان خصه بالنفسي فذلك تأويل أو ترجيح لاحد معنيي المشترك بدون موجب فان قال ان موجبه هو استحالة قدم اللفظي قيل عليه لا بد من اثبات امكان النفسي ولم يثبته بعد والمانع قائم ببرهانه على ما زعم الخصم ثم ان الذي يبدو من كلام الخصوم انما هو استحالة قدم الكلام اللفظي وانه هو المخلوق لله في المتكلم الرسول أو الشجرة أو ما يشبه ذلك وبراهينهم بأسرها لا تنطق بسوى هذا ولم نسمع ان معتزليا أقام برهانا على استحالة صفة لله تعالى هي منشأ لهذا الكلام اللفظي ليست بحرف ولا صوت ولا بأمر ولا نهي ولا خبر فلا ندري ان خصوم الشيخ في هذه المسئلة من هم والظاهر بل المتعين من أصل النزاع انما هو في اللفظي وفرضه في النفسي اما لمجرد التجاء أو تنازل عن أصل المدعى واثبات مدعى آخر ليس النزاع فيه (قوله وذهب المصنف الى ان مذهب الشيخ الخ) أقول ان المصنف أبقى النزاع بين الشيخ والمعتزلة في اللفظي كما هو المعروف وقال ان مذهب الشيخ ان الالفاظ أيضا قديمة وان الشيخ قال الكلام هو المعنى النفسي ولفظ المعنى يطلق على معنيين الاول ما هو مدلول اللفظ قام بالغير أم لا والثاني ما هو القائم بالغير سواء كان لفظا أم لا وان الشيخ يريد من المعنى ما هو الثاني أي القائم بالغير فالكلام هو اللفظ ومدلوله القائم بذاته تعالى أي اللفظ باعتبار دلالته على معناه فان اللفظ انما يسمى كلاما باعتبار أن يدل على شيء فلا بد من أخذ الدلالة فيه وأما ارادة المعنى الاول أي المدلول فقط فهذا يوجب أن يكون اللفظ ليس كلاما ويلزم عليه مفاسد كثيرة من تأملها وجدها من توهمانه رحمه الله التي لا يخفى على المتفطن عدم لزومها كقوله كعدم تكفير الخ أي واللازم الذي هو عدم التكفير باطل اذ يجب تكفير من أنكر كون ما بين دفتي المصحف كلام الله حقيقة فيكون المتقدمون من الاشاعرة كفارا كما سينبه عليه الشارح وهذه خرافة سقيمة (قوله وما يقال من أن الحروف والالفاظ مترتبة الخ) أقول معارضة لدليل القدم بان الحروف الفاظ والالفاظ من قبيل الامور المتعاقبة

شرح المواقف (قوله وبعضهم انكره) وهو المحقق التفتازانى رده فى شرح العقائد النسفية (قوله ان كلامه تعالى واحد) لعله أراد به مبدأ هذا الكلام النفسى وهو التمكن من ترتيب المعانى والكلمات والانواع الخمسة عنده أنواع له باعتبار التعلق فالكلام اللفظى دال على النفسى الذى هو المعانى دلالة الموضوع على الموضوع له وعلى مبدئه دلالة الاثر على المؤثر (قوله فلان كون الحروف الخ) ليس مراده نفى الترتيب مطلقا والا لم تكن الكلمات قائمة بذاته تعالى بل حروف التهجى اذ مراده نفى الترتيب الزمانى المستلزم للحدوث والترتيب الوضعى الذى يستلزم تجزئة المحل فله ترتب آخر فى ذاته تعالى والعقل قاصر عن ادراكه كالترتب الذى له فى ذهن الحافظ واما انه يفضى الى وجود الاصوات من غير كونها سيالة ففيه ان الاصوات كيفية تحصل من تموج الهواء والسيلان انما يلزمها باعتبار حصولها فى الزمان ولذا توجد الالفاظ فى ذهن الحافظ من غير سيلان فالسيلان انما هو لازم لها فى التلفظ بسبب قصور الآلة ووقوعه فى الزمان بخلاف الحركة فانها انتقال تدريجى والتدريج مأخوذ فى حقيقتها ولذا قال بعض العلماء ان موسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى من غير تقدم وتأخر بين الحروف (قوله فلانه يؤدى الخ) لايخفى أن القائم بذاته تعالى على اختيار المصنف كلمات مرتبة غير هذا الترتيب الزمانى وتلك الكلمات مقروءة بالالسن محفوظة فى الصدور مكتوبة فى المصاحف غير حالة فيها والقائم بالقارئ والحافظ هو القراءة والحفظ والحال فى المصاحف هو الكتابة فلا تعدد فى كلامه تعالى

المترتبة والامور المتعاقبة لايصح أن تكون بأسرها قديمة أما أولا فلان التعاقب يقتضى السباق واللحاق فى الزمان وهذا مستلزم للحدوث بالضرورة وثانيا أن الامور الغير القارة وجودها أدنى مراتب الموجودات فكيف صح الحكم بقدمها وجوابه ان الالفاظ لاترتيب فيها بذواتها ولا تعاقب بل ذلك من حكم الآلة القاصرة والا فهى فى عالمها المقدس عن القصور لاترتيب زمانيا فيها ولا تعاقب فما لحقها هذه الصفات المقتضية لحدوث الا من حيث وصف القارئ والمتلفظ والكاتب فلتحمل أدلة الحدوث على تلك الصفات لا على حدوث نفس الالفاظ جمعا بين الادلة وأقول أولا اذا كانت الالفاظ قديمة فكيف قام بها صفات الحوادث مع انكم لاتجوزون قيام الحادث بالقديم والاعاد الكلام بدأ وثانيا ماذا أراد المصنف باللفظ ان كان أراد به ماهو حقيقته أى الصوت المشتمل على الحروف الهجائية كما هو صريح دعواه فذلك انما هو كيفية تقوم بالهواء كما سمعت ولا حقيقة له بدونه والهواء جسم حادث فكيف قام به القديم وان أراد به ماهو صورته المعلومة منه بعد حدوثه أو قبله فنقول أولا انه ليس بلفظ حقيقة وثانيا انه ما أفاد الا ان المعلوم من هذه الحروف قديم أى ماهياتها الحاصلة فى العالم بها قديمة فى مرتبة العلم فان كان قائلا بارتسام صور المعلومات فى العالم فلا فرق بين القرآن وغيره وان لم يكن قائلا بذلك محيلا له فلم جعل هذه كذلك حيث لا فارق وثالثا ان حصولها فى ذاته مرتبة مجتمعة على ترتيبها كما يدعيه مستلزم لتقدم البعض على البعض فى ذاته فيكون جسمانيا فان كان يقول انها ليست مرتبة بل يعلم ترتيبها فنقول ان علم الترتيب لايستلزم وقوع الترتيب فى العلم بل تخيله يوجب ذلك فى التخيل فخرجت عن كونها الالفاظ المقصودة له وأما دعوى ترتيب لايتصور فهو خروج عن حد النظر وان كان يريد غير ذلك فليبينه حتى نتكلم فيه وأيضا يرد عليه ما أورد بعضهم من انه لاشك فى انا اذا قرأنا القرآن يوجد فينا شخص القرآن وذلك بديهى انكاره مكابرة فان كان ذلك الشخص بعينه هو القائم بذاته تعالى يلزم قيام الصفة الواحدة بمحلين متباينين وهو محال بالضرورة أو انتقال ما كان القائم بذاته تعالى الينا وهو محال بالضرورة أيضا ويكون قول النصارى انتقلت الكلمة الى جسد عيسى وان كان شخصا سوى القائم به تعالى فما قام بنا هو حادث وما قام بالله قديم وليس ما قام بنا هو ما قام به فيلزم عليه المفاسد التى ألزمها المتقدمين (قوله أما أولا الخ) قد دافع عبد الحكيم عن المصنف ههنا بسهام الخطاء عن قسى

وبعضهم انكره اما أولا فلان مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس بأمر ولا نهى ولا خبر وانما يصير أحد هذه الاشياء بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظى وانما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذات الله تعالى من غير ترتب يفضى الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لا تكون فيه سيالة وهو سفسطة من قبيل ان الحركة توجد فى بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب بين أجزائها واما ثالثا فلانه يؤدى الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقارئ من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الآلة فنقول هذا الفرق ان أوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم به تعالى

من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم بالقارئ وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض صفاته الحقيقية له تعالى مجانسا لصفات المخلوقات واما رابعا فلأن لزوم ما ذكره من المفاسد وهم فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين كلام الله انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله بمعنى انه ليس في الحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب أكثر الاشاعرة ماخلا المصنف وموافقيه وما علم من الدين من كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعى أنه من ضروريات الدين مع انه خلاف ما نقله الاصحاب وكيف يزعم ان هذا الجم الغفير من الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم من ذلك واما خامسا فلان الادلة الدالة على النسخ لايمكن حملها على اللفظ بل ترجع الى الملفوظ كيف وبعضها مما لايتعلق النسخ باللفظ كما نسخ حكمه وبقي تلاوته ولنا في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان مبدأ الكلام النفسي فينا صفة نتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود وهذه الصفة الخ

فلا معنى للترديد المستفاد من قوله ان أوجب اختلاف الخ (قوله من جنس الالفاظ) والحاصل انه جعل كلامه تعالى شاملا للفظ والمعنى كيلا يلزم عدم كون الالفاظ كلامه تعالى كما لزم على الاصحاب (قوله واما رابعا الخ) قد عرفت ان لزوم تلك المفاسد مبني على قولهم بأن اطلاق كلام الله على اللفظي مجاز لعلاقة الدالية ولا خفاء حينئذ في لزوم تلك اللوازم كما بيناه ولذا التزم المحقق التفتازاني أنه مشترك بين اللفظي والنفسي لئلا يصح نفيه عن شئ منهما والمصنف لم يحكم بتكفير هذا الجم الكثير بل يلزم عدم تكفير من نفى كونه كلام الله حقيقة وقال انه كلام الله تعالى مجازا (قوله واما خامسا الخ) الاشكال بالنسخ مشترك الورود بين ماقاله المصنف وبين ماقاله الاصحاب من كونه معنى قائما بذاته تعالى ودفعه ان النسخ باعتبار التعلق بافعال المكلفين سواء قيل انه المعنى فقط أو اللفظ والمعنى (قوله صفة نتمكن بها

الوهم المؤثرة باوتار الخيال ولا نطيل بانتقاد ما قاله وعبارات الشارح ظاهرة (قوله وأما خامسا فلان الادلة الدالة الخ) أقول من الادلة الدالة على ان القرآن حادث ورود الشرع بان بعضا منه قد ينسخ أي يحكم بعدم تلاوته أو يحكم بزوال الحكم الذي قد كان دل عليه فان كان هذا النسخ يرجع الى صفة من صفات التلفظ كما زعمته فذلك ان سلم في نسخ التلاوة لا يسلم في نسخ الاحكام فان الاحكام ليست الا من حيث تعلق الخطاب بالمحكوم والخطاب لايزال مادام اللفظ موجودا من المخاطب فان كانت الالفاظ قديمة والخطاب بها أزلي والازلي لايمكن زواله فلا يزول حكمها لوجود التعلق مادام الخطاب وليس في الخطاب تقييد بزمان دون زمان والا لم يكن نسخا فيجب ان تكون الالفاظ حادثة وانه يحدث لفظ للدلالة على حكم من الاحكام نقيضه زمن حدوثه ثم يأتي لفظ آخر بحكم آخر سوى ما أتى به الاول فالقول بقدم الالفاظ يناقض حكم النسخ وأما ما ذهب اليه الاصحاب فليس يلزم عليه مثل ذلك فان النسخ يقع في التعلقات الحادثة والكلام الازلي واحد لا أمر فيه ولا نهي حتى يتعلق به النسخ (قوله ولنا في تحقيق الكلام كلام الخ) أقول يريد ان يحقق الكلام بتحقيق ينطبق على كلام الشيخ من وجه ولا يلزم عليه مخالفة الظاهر من ان هذه الالفاظ كلام الله من وجه وتحقيقه يتوقف على مقدمة يمهدها وهي انا نجد من أنفسنا تارة انا اذا أردنا ان نتلفظ بكلام على نظم مخصوص نحتاج الى ترتيبه أولا على النظم المقصود في خيالنا ثم نتلفظ به على طبق ما تخيلناه ورتبناه ولكن لا نتمكن من ترتيبه الا بجهد ومشقة وتارة نتمكن من ذلك بأدنى التفات فلنا صفة بها نرتب هذه الالفاظ في خيالنا تتقوى بالممارسة ونحوها وتضعف بما يقابل ذلك فتلك الصفة فينا هي مبدأ نظم الكلام الخيالي عندنا بحيث ينطبق على مقصود معين وهذه الصفة هي ضد الخرس فان من لا يتمكن من النظم الخيالي بوجه لا يتمكن من النطق بوجه فان التلفظ الخارجي مبني على التخيل الباطني ومن تمكن من ذلك تمكن من التلفظ ان لم يمنعه مانع اللسان فالخرس وضده معنيان يقومان بالنفس لا باللسان وهذه الصفة هي غير العلم فانها لو كانت العلم الذي هو مبدأ الانكشاف لكان كل منكشف لنا من الالفاظ المرتبة كلاما نفسيا لنا وليس كذلك بل قد يحصل عندنا علم بالفاظ غيرنا المرتبة وليست كلاما نفسيا لنا بالضرورة بل الكلام النفسي ما نحدثنا به أنفسنا بحيث يكون منشأ نفس الترتيب ومبدؤه من ذاتنا فكلامنا هو ما رتبناه في خيالنا بأنفسنا وما رتبه الغير فهو كلام الغير اذا تمهد هذا فنقول ان كلام الله النفسي هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في نفس ذاته الاقدس على حسب علمه الازلي بصفته الازلية التي هي مبدأ هذا الترتيب وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المرتبة بحسب هذا الوجود أي وجودها في ذاته أزلية أيضا وهذا الوجود في الذات بالحقيقة من الوجودات العلمية وسائر الكلمات والكلام الذي يوجد في علم الخارج

ضد الخرس وهى مبدأ الكلام النفسى وهى غير العلم فانه لو تخلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم تتعلق به تلك الصفة منا فليس كلامنا بل كلامنا هو الكلمات التى رتبناها فى خيالنا لا غير وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير واذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الازلى بصفة الازلية التى هى مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المرتبة أيضا بحسب وجودها العلمى أزلية أيضا بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات أزلية بحسب وجودها العلمى وليس كلام الله تعالى الا ما رتبه الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها فى الوجود العلمى حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها فى الوجود الخارجى وهى بحسب هذا الوجود كلام لفظى وهذا الوجه سالم مما يلزم المذاهب المنقولة مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه تعالى محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمى الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما أول به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب والترتيب فينا لقصور الآلة فانه يؤدى الى سفسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك ما رتبه المصنف على متقدمى الاشاعرة من المحذورات فان المتعدى به حينئذ كلام الله تعالى وانكار كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى يكون كانكار كون ما بين أوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا فى حق القرآن اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله الا ان ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظى ولعل المتامل الصادق ممن رفض التعصب والجدال يشهد بحقيقة هذا المقال

الخ) لا دليل على ثبوت الصفة التى هى مبدأ التمكن انما الثابت نفس التمكن من نظم الكلمات وهو راجع الى القدرة فلا يلزم ثبوت صفة أخرى (قوله ضد الخرس) أى الخرس الباطنى وهو عدم التمكن من نظم الكلمات وترتيبها (قوله كلام الله تعالى) لا يخفى عليك ان ترتب تلك الكلمات انما هو على وفق

سواء كان هو ما نسميه كلام الله أم لا كسائر الممكنات أزلى بحسب الوجود العلمى أيضا الا ان كلام الله هو ما رتبه الحق بذاته بدون توسط موضوع آخر يضاف اليه وكلام غيره هو ما رتبه الحق على انه صادر من ذلك الغير وتلك الكلمات فى وجودها ذلك ليست متعاقبة حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها فى الوجود الخارجى وهى بحسب هذا الوجود الخارجى كلام لفظى حادث مخلوق ولكن يقال انه كلام الله من حيث انطباقه عليه كما يقال ان زيد الخارجى هو زيد المعلوم بعينه فقول الشيخ ان الكلام صفة بسيطة يريد مبدأ الترتيب كما أثبتنا وان كان اطلاقا مجازيا كما هو ظاهر كاطلاق الكلام على الذى نسميه كلاما نفسيا وانما هو صور خيالية أو علمية على وجه مخصوص واللوازم التى لزمت على قول المتقدمين مندفعة لهذا الانطباق هذا حاصل تحقيق هذا المحقق وأقول أولا يرد عليه ما قدمنا من ان تسميته النفسى كلاما ليس الا اصطلاح أو مجاز كما يتبين من اللغة والعرف فاللوازم اللازمة على قول المتقدمين لازمة على هذا أيضا وثانيا ان هذا المبدأ الذى يثبته ليس له أثر سوى أثر القدرة ولم يذكر ما يميزه عنها غاية الامر انه أثر خاص لمبدا عام وان كان أثره قديما اذ يجوز ان يكون بعض تعلقات القدرة قديما فى هذا الموضع فليس أمرا زائدا على الصفات المتفق عليها وثالثا تفرقته بين كلام زيد الموجود بالوجود العلمى فى ذات الله وبين كلام الله الموجود بذلك الوجود بان كلام الله ما كان ترتيبه بغير واسطة وكلام غيره ما كان بواسطة تفرقة بلا تعقل فانه ان أراد الواسطة فى الترتيب العلمى فغير صحيح فان الترتيب العلمى مبدؤه ما به الترتيب فى علم الرب ولا شئ يتوسط فى هذا الترتيب حيث لا يكون هناك الا الله وحده وصفاته فلا فارق بين الكلمات التى للحوادث ولا التى ننسبها الى الله وان أراد الواسطة فى الوجود الخارجى فذلك لا مدخل له فى الترتيب العلمى الذى به الكلام النفسى كلام بل يعود الى قول المعتزلى من ان نسبة الكلام الى الله من حيث انه صادر عنه بلا واسطة اختيار المتكلم أو غيره وأيضا نفى الواسطة فى عالم الخارج غير صحيح فان الخالق انما يخلق الكلام على لسان رجل أو فى شجرة أو ما يشبه ذلك نعم نفى الواسطة بمعنى العلم أو التفكر أو المعين مثلا ثابت ولكن ليس ذلك بمثبت للتفرقة فى القدم والحدوث أو ما يترتب على ذلك فاستوى الكل فى نسبة الايجاد غايته بعضه بالاسباب الاعتيادية والبعض لا وهو قول المعتزلى أيضا وقد أورد على الشارح غير ذلك ولا حاجة الى الاطالة بذكره والحاصل ان تحقيقه هذا ما أفاد الا زيادة قول فى المسئلة من غير فائدة والحق ان لا سبيل الى القول بقدم الالفاظ ولا الى القول بترتيب الالفاظ الخيالية فى ذاته تعالى مع الاختصاص باسم الكلام وليكن هذا محل وفاق بيننا وبين جميع الخصوم وان ليس معنى القرآن أو الكلام الا هذه الالفاظ المقروءة بالالسن المكتوبة فى المصاحف المتفق على حدوثها وما ورد فى النصوص من انه غير مخلوق فقولة بغير مختلق كما قيل وما فى اطلاقات النبيين من انه تعالى متكلم فنقول أيضا بانه مجاز أو ما يشبهه وأما اثبات صفة حقيقية قائمة

العلم الازلى و بعد ترتبها على حسب علمه معلومة له تعالى فى الازل فترتب الكلمات متأخر عن العلم بترتبها
والعلم بالكلمات المترتبة متأخر عن ترتبها فالكلمات القائمة بذاته تعالى لا بد أن تكون مترتبة غير
الترتب الزمانى والوضعى والعلمى لايدرك لما مر وانه لم يكن حينئذ كلام الله تعالى الا الكلمات الموجودة
فى علمه تعالى فلا يكون صفة موجودة فى الخارج قائمة بذاته تعالى * واعلم أن المصنف قال بقيام الالفاظ
بذاته تعالى فى الخارج ونفى الترتيب الزمانى المستلزم لحدوثها وجعلها عارضا لقصور الآلة راجع الحدوث
راجعا الى صفاتها والشارح قال بالترتب بينهما فى الوجود العلمى وجعل الحدوث لازما لوجودها الخارجى
وفيه بحث اما أولا فلما مر واما ثانيا فلان القول بالترتب فى الوجود العلمى انما يصح اذا كان علمه تعالى عبارة
عن الصور القائمة بذاته تعالى واما اذا كانت صفة حقيقية ذات تعلق فلا معنى لترتبها فى الوجود العلمى
اذ لا ترتب فى نفس العلم ولا فى تعلقاته بها نعم ان الترتب بينها معلوم له تعالى وأما ثالثا فلانه يكون صفة
الكلام حينئذ مخالفة لسائر الصفات فانها موجودة قائمة بذاته تعالى فى الخارج والكلام موجود
بالوجود العلمى قائم بذاته تعالى باعتباره واما رابعا فلان الكلام اللفظى الموجود فى الخارج اما ان
يكون مغاير للقائم بذاته تعالى كما يشعر به قوله وهو بهذا الوجود كلام لفظى فلا بد من القول باشتراك
لفظ كلام الله بينهما كيلا يلزم ما يلزم الاصحاب واما ان يكون عينه والاختلاف بالحدوث والقدم
باختلاف الوجود الخارجى والعلمى وكلام الله تعالى اسم لتلك الكلمات مع قطع النظر عن الوجودين
فلا يكون كلام الله تعالى عبارة عن الالفاظ المترتبة لان الترتب انما هو فى الوجود العلمى والخارجى
ولا يكون صفة الكلام قديمة لان القدم فرع الوجود فى الخارج واما خامسا فلانه يلزم ان يكون الكلام
عبارة عن الالفاظ المعلومة له تعالى لا صفة له فتدبر والله تعالى الموفق (قوله يسبقه غفلة) الاولى يسبقه
جهل كما فى سائر الكتب وقع اطلاق العارف على ذاته تعالى فى اسمائه تعالى كما فى العينية وفى الحرز اليمانى

(وأسماء الله تعالى توقيفيه) أى لايجوز اطلاق اسم عليه مالم يرد به اذن الشارع قال فى المواقف وشرحه ليس الكلام فى الاسماء الاعلام الموضوعة فى اللغات وانما النزاع فى الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بها جاز الاطلاق عليه تعالى سواء ورد بذلك الاطلاق اذن الشارع أو لم يرد وكذا الحال فى الافعال وقال القاضى أبو بكر من أصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز أن يطلق عليه تعالى لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه

بذاته تكون منبعا لافاضة هذه الاقوال المقدسة على النبيين عليهم الصلاة والسلام ويطلق على هذه
الصفة لفظ الكلام وبها يطلق على الله متكلم على سبيل التجوز والتشبيه فذلك أمر يطلب بالبرهان
وان أحببت ان تسمع قليلا فى ذلك فاقول قد أثبتنا بالبرهان ان الحق تعالى جواد وانه لا يفيض الا ما فيه
صلاح عالم الامكان ولا يصدر عنه العبث بالضرورة ومن البين ان ذلك لا ينشأ عنه بالقهر والقسر من
خارج أو داخل فليكن ذلك ناشئا عنه لوصف المحبة المشار اليه بقوله فاحببت أن أعرف فذلك الوصف
هو المنبع والمبدأ لفيض كل خير على عالم الاستعداد فى كل حقيقة بما يليق بها وذلك الوصف غير سائر
الاوصاف المتفق عليها بالضرورة ضرورة تحقق جميعها بدون تحققه بالامكان الذاتى ولما كان بلوغ
نوع الانسان الى حقيقة كماله فى جميع مراتبه اللائقة به مرتبا على ما أودع الحق فيه من حقيقة
الاعتبار التى منشأ تحققها العلم بالغايات وذلك العلم لا يكون له الا بمرشد حقيقى له تطلع تام الى سر الحق
فيفاض عليه ما فيه ارشاد هذا النوع وهو الكلام المنزل على ذلك المرشد الذى هو النبى الصادق فذلك
الكلام انما كان منبع فيضه ذلك الوصف الحقيقى القائم بذاته الذى هو الحب الحقيقى لفيض ما فيه
الصلاح الحقيقى لجملة العالم وذلك الكلام انما هو تفصيل لنوع ما أجمل فى هذا الوصف وان تلك الصفة
أزلا وأبدا حيث لا مخاطب ولا مأمور وهناك بدون لزوم ما يوجب اعتراضا وانما ليست بامر ولا نهى
ولا غيرهما وانما تلك من تفاصيل ما اقتضته تلك الصفة ثم اختصاص اسم الكلام من بين سائر
الآثار بالاطلاق على تلك الصفة لما انه الموصل الى حقيقة المعرفة التى هى غاية كل ذرة فى عالم الوجود
على ما أشير اليه فى حديث الحب المتقدم وهذا قول مجمل فاطلب تفصيله من غير هذا الكتاب بل تحته
سر عجيب فادخل يدك فى جيبك تخرج آية أخرى فافهم (قوله واسماؤه تعالى توقيفية) أقول فصل
القول فى المسئلة ان اطلاق الاسماء المفهمة نقصا بادى النظر ممنوع الا اذا ورد الشرع بها ثم لا يقاس

لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغى مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعى الى ما لا ينبغى ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم ماخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التى فيها نوع من ايهام ما لا يسوغ فى حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفى ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ الاشعرى ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار للاحتياط فى الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم الخطر فى ذلك فلا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشارع اهـ قلت وذهب الامام الغزالى الى جواز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بخلاف التسمية فانها تصرف فى المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والام ومن يجرى مجراهما وهو تعالى منزه عمن يتصرف فيه هذا كلامه ويشكل ذلك بلفظ خداى وتنكرى وأمثالهما فى سائر اللغات مع شيوعها من غير نكير اللهم الا أن يقال ان لفظ خداى معناه خود اينده أى الموجود بذاته وحينئذ يكون المراد فالواجب الوجود كما ذكره الامام الرازى فى بعض تصانيفه ويقال بمثل ذلك فى سائر أسمائه بحسب سائر اللغات ان أمكن وأما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم وأمثالهما فالظاهر انه بطريق التوصيف لا بطريق التسمية (والمعاد) أى الجسمانى وانه المتبادر عند اطلاق أهل الشرع اذ هو الذى يجب الاعتقاد به ويكفر من أنكره (حق) باجماع أهل الملل الثلاث وبشهادة نصوص القرآن فى المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التأويل كقوله تعالى أولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم قال المفسرون نزلت هذه الآية فى أبى بن خلف خاصم النبى صلى الله عليه وسلم وأتاه بعظم قد رم وبلى ففتته بيده وقال يا محمد أترى الله يحيى هذا بعد ما رم فقال صلى الله عليه وسلم نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذا مما يقطع عرق التأويل بالكلية ولذلك قال الامام الانصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم وبين انكار الحشر الجسمانى

(قوله لان الفقه الخ) فى القاموس الفقه بالكسر العلم بالشئ والفهم والفطنة بالكسر الحذق بالشئ أى الممارسة ومن هذا الوجه يكون موهما لما لا يليق بذاته تعالى واما المعنى الذى ذكره السيد الشريف فلم يوجد نقله وما ذكره من معنى الفطانة فمشهور (قوله من دفع ذلك الايهام) وفى بعض النسخ من نفى ذلك الايهام والاولى من عدم ذلك الايهام (قوله لعظم الخطر) الخطر بالخاء المعجمة والطاء المهملة الاشراف على الهلاك (قوله والمعاد الخ) المعاد مصدر أو مكان وحقيقة العود توجه الشئ الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء أو رجوع أجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحياة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحانى المحض على ما رآه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات أو التبرى عما ابتليت به من الظلمات كذا فى المقاصد (قوله ويكفر من أنكره) لانه انكار للنصوص وأما الروحانى ففى الآيات والاحاديث اشارة اليه لكنه ليس منصوصا فلا يكفر منكره كيف وهو مبنى على تجرد النفس الناطقة وجمهور المتكلمين انكروا تجرده وقالوا النفس هى الهيكل المحسوس وقال الامام حجة الاسلام ان المعاد الروحانى قد دلت عليه الدلائل العقلية والشرع لم ينفه فقلت بهما جمعا بين العقل والنقل وقيل

عليه فى الاطلاق بل لا بد من التوقيف وذلك كاسم الصبور الذى يفهم تحمل المشاق مثلا فاذا ورد الشرع باطلاقه جاز ووجب تأويله ثم لا يجوز ان يطلق ما بمعناه وأما الالفاظ التى لا تفهم الا الكمال ولا يشوب ظاهرها شائبة النقص فيجوز اطلاقها على الله تعالى بلا حرج ولكل قوم ان يصطلحوا فى ذلك على ما شاؤا كيف وانا ان نستدل على اثبات صفات كمالية للواجب تعالى ثم نعبر عنه بمشتق يطلق عليه وان هذا الا تسمية وأما من فرق بين التسمية والتوصيف فذلك رجل قد خنقته العربية واطلاق القول فى المنع جهل بموارد اللغات وقصور فى الاطلاع كيف ولم يرد نص بايجاب تغيير الالفاظ الغير العربية مما يدل على الله تعالى وان أمكن التأويل فى بعضها بالتوصيف لم يمكن فى الآخر كديو فى الفرنساوية ودئو فى الهندية وايزدو يزدان فى الفارسية فانها عند أهل اللغة أعلام على ذات الرب لا يفهم منها معنى التوصيف بوجه (قوله ولا ولاية عليه الا للاب والام) أقول ماذا يصنع هذا الفاضل فى الاعلام التى بالغلبة والتى وضعها قوم ابتداء لتعارفهم (قوله خداى وتنكرى) بفتح التاء وكسر الكاف المغلظة والاول أى خداى اسم الله بالفارسية والثانى أى تنكرى اسمه بالتركية (قوله اللهم الا ان يقال ان لفظ خداى معناه خود اينده) أى الموجود بذاته خود بالفارسية النفس واينده اسم فاعل من آمدن بمعنى المجئ أى آت بذاته (قوله ويقال بمثل ذلك الخ) من أين أتى له ان فى كل لغة هذا النحت والقلب

ان الكتب السماوية السابقة ناطقة صريحا بالروحانى كما ان القرآن ناطق بثبوت الجسمانى (قوله ولا الجمع بين القول بقدم العالم على مايقول به الفلاسفة) أى المشاؤن فانه يلزم القول بوجود نفوس غير متناهية بناء على وجود أبدان غير متناهية هى شروط النفوس الناطقة اللازمة لقدم الانواع المتوالدة ومقصود الشارح رحمه الله من هذا الكلام ان الفلاسفة الاسلاميين يدعون الايمان بالحشر ويقولون بقدم العالم والجمع بينهما غير ممكن (قوله لان النفوس الناطقة على هذا التقدير الخ) دليل على قوله ولا الجمع بين القول بقدم العالم والمراد بهذا التقدير تقدير قدم العالم على الطريق الذى قال به الفلاسفة واحترز عن القول بقدم النفوس وتناهيها وتناسخها كما يقول به افلاطون فانه لاينافى القول بالحشر بهذا الوجه وان كان منافيا بوجه آخر من أن الحشر اما أن يكون فى عالم العناصر فيلزم التناسخ واما فى عالم الافلاك فيلزم الخرق عليها (قوله حشرها جميعا) أى مجتمعة (قوله أبدانا غير متناهية) لامتناع التداخل (قوله انه اذا وجد الخ) جعل بعض الاذكياء هذا الكلام دليلين أحدهما من أوله الى قوله واذا كان المحمولان الاثنان وثانيهما منه الى آخر الكلام وقال حاصل الاول ان المعاد على تقدير الاعادة ليس متميزا عن المستأنف فى استحقاق ان يكون هو الموجود الاول دون المستأنف فيلزم

موجود (قوله قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم الخ) أقول أى ولا يمكن الجمع بين القول بقدم العالم على مابينه الفلاسفة من الاستدلال على قدم الانواع وبين الحشر الجسمانى لان النفوس الناطقة التى هى نوع من أنواع العالم تكون غير متناهية على هذا التقدير أى تقدير قدم النوع فيستدعى حشرها جميعا أبدانا غير متناهية حيث لايمكن تعلق نفسين أو أزيد ببدن بل تعلق نفسين وأزيد ببدن واحد لم يكن بد من أبدان غير متناهية فان النفوس على هذا لا تحيط بها مراتب العدد والابدان الغير المتناهية تفتقر الى امتداد غير متناه وقد قام البرهان على بطلان عدم تناهى الابعاد وقررأيهم عليه أى فالفلاسفة القائلون بقدم العالم لا يمكنهم القول بالحشر الجسمانى فيتحتم منهم انكاره ومنكره كافر فهم كفار أقول أولا أعجب لهذا المحقق كيف نسب هذا القول للفلاسفة على الاطلاق مع ان منهم من صرح بنفى لزوم قدم النوع كالشيخ الرئيس واحتج على ذلك فى كثير من كتبه وتبعه على ذلك الجم الغفير منهم والذين يتوهم من كلامهم القول بالقدم النوعى لم يكن مصرحا فى أقوالهم وثانيا حيث صرحوا بثبوت الحشر الجسمانى وصرحوا بقدم الانواع على مازعمه فهم بالحشر مؤمنون وما ألزمه عليهم لازم مذهب ولازم المذهب ليس بمذهب كما هو مشهور وثالثا لم لا يصح الجمع بين القولين مع جواز ان يجعل النص من قبيل المتشابه الذى لامجال للرأى فيه ولا يعلم معناه فنؤمن بحشر جسمانى لا يعلم مامعناه وما كيفيته بل كما أراد القائل اجمالا كما فى سائر المتشابهات أو يدخله التأويل بوجه ما ووا عجبا كيف ان الشارح فيما تقدم فى مسئلة الوعد والوعيد قد جعل جميع الاخبار انشاآت للتهديد والترغيب ثم جاء ههنا وسد باب التأويل كانه العالم يحكم مايريد ورابعا ان هذا الشارح قال فى رسالته الزوراء بقدم العالم بالشخص فضلا عن النوع فكيف ساغ له التكلم بمثل هذا الكلام فى هذا الكتاب فان قال لكل مقام مقال فللحكماء مثل هذه المقالة وكأنى أرى الشارح فاقدا يقوده غيره مثله (قوله منها ماذكره ابن سينا فى التعليقات) أقول ذكر الشيخ فى التنبيه على استحالة اعادة المعدوم برهانا متينا تحقيقه انه لو انعدم شئ بالعدم الصرف بحيث يصدق انه قد زال وجوده بالكلية فاعادته ليست الا ايجادا من العدم الصرف وما يوجد من العدم الصرف ليس أولى به ان ينسب الى وجود آخر قد كان من ان ينسب الى انه وجود مبتكر مخترع فالحكم بانه معاد ترجح بلا مرجح ان قلت ان مشابهته للوجود الاول على وجه بحيث يسوغ انه هو بدون تعاون بينهما الا بالزوال فى السابق والايجاد فى اللاحق ترجح انه معاد الاول لا مخترع قلت ان المشابهة لم تخرجه عن كونه موجودا من العدم الصرف فليكن مبتدأ مماثلا للوجود الاول اذ قد جوزت ايجاد

قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم على مايقول به الفلاسفة وبين الحشر الجسمانى أيضا لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فيستدعى حشرها جميعا أبدانا غير متناهية فى أمكنة غير متناهية وقد ثبت تناهى الابعاد بالبرهان وباعترافهم (تحشر الاجساد وتعاد فيها الارواح) باعادة البدن المعدوم بعينه عند بعض المتكلمين بل أكثرهم أو بان يجمع الاجزاء المتفرقة كما كانت أولا عند بعضهم وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم موافقة للفلاسفة وهم يدعون بداهة استحالته ويزعمون أن اقامة الدلائل لتنبيه عليها منها ماذكره ابن سينا فى التعليقات انه اذا وجد الشئ وقتا ما ثم لم يعدم واستمر وجوده فى وقت آخر وعلم ذلك أو شوهد علم ان الوجود واحد وأما اذا عدم فليكن الوجود السابق (ا) وليكن المعاد الذى حدث (ب) وليكن المحدث الجديد (ج) وليكن (ب كج) فى الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك ولا يخالفه الا بالعدد فلا يتميز (ب) عن (ج) فى استحقاق أن يكون (ا) منسوبا اليه دون (ج)

ان

أن يكون كل واحد منهما معادا أولا يكون شئ منهما معادا وكلاهما باطل فيلزم ان تكون الاعادة باطلة وحاصل الثانى بيان مغايرة مافرض ثانيا للموجود المفروض سابقا مع قطع النظر عن فرض وجود المستأنف وتشابهه وتخالفه للمعاد والشارح جعله دليلا واحدا وقال محصله ان العدم عبارة عن فقدان الذات وبطلانه فلا يكون موضوع الوجودين والعدم شيأ واحدا العدم انحفاظ وحدة الذات حال العدم فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض واختصاصه بصفة الاعادة ان كان لكونه ثابتا من حيث الذات فى حال العدم فهو باطل لان المعدوم لاهوية له وان كان لكونه مفروض الوجود أولا فهو عين النسبة التى وقع النظر فى امكانه وذلك غير متصور مع فقد الاستمرار لانه يوجب الاثنينية الصرفة انتهى وعلى هذا التقرير يكون ذكر المستأنف الجديد لمجرد التوضيح و يظهر ان الحادث المفروض كونه معادا لافرق بينه و بين الحادث المستأنف فى نسبة الاعادة فاما ان يكون كل منهما معادا أولا يكون شئ منهما معادا والاول باطل فتعين الثانى كذا قاله بعض الفضلاء أقول و يرد على الاول أن فرض الحادث الجديد مماثلا للحادث المعاد فى جميع العوارض سوى نسبة كونه معاد الوجود السابق فرض محال لان الحادث الجديد لا يكون تعينه عين تعين الحادث المعاد ضرورة ان التعين الجزئى لا يقوم بشيئين فيكون تعينه مغايرا لتعين الحادث المعاد فالتمايز بين المعاد والمستأنف متحقق لان تعين المعاد عين تعين الموجود سابقا لكونه معادا وتعين المستأنف مغاير له بل نقول ان افراد التعين جزئيات حقيقية بنفسها لا بانضمام التعين اليها والا لزم التسلسل فالتعينات كلها متغايرة بالذات و يمتنع اتحاد اثنين منها بخلاف تعين المعاد وتعين الوجود السابق فانه تعين واحد ضرورة كونه معادا فالامتياز بين المعاد والمستأنف حاصل باعتبار تغاير التعينين وأيضا نقول اما أن يكون المستأنف ممتازا عن المعاد بوجه من الوجوه فيكون ذلك التمايز كافيا فى نسبة الاعادة الى أحدهما دون الآخر وان لم يكن ممتازا أصلا فلا اثنينية ولا تعدد و يرد على التقرير الثانى أنه مبنى على أنه لا بد فى كون الوجود الثانى منسوبا الى الاول من انحفاظ وحدة الذات حال العدم وهذه المقدمة نظرية لا بد من اقامة الدليل عليها فان اللازم فى الاعادة ان تكون الذات المشخصة محفوظة فى الوجودين وهو متحقق ههنا لانك قد عرفت ان تشخص المعاد وماهيته عين تشخص الوجود السابق وماهيته فالواحد الشخصى محفوظ فى الحالين واما انه لا بد ان يكون محفوظا فى حال العدم أيضا فكلا (قوله فان نسبته الخ) وفى بعض النسخ فان نسبة ا بوضع الظاهر موضع المضمر (قوله لكنهما اذا لم يختلفا) أى بوجه من الوجوه سوى النسبة فليس ان تجعل النسبة لاحد الامرين أولى من جعلها للآخر (قوله انما هو) أى النسبة المذكورة وتذكير الضمير لكونها عبارة عن كونه منسوبا (قوله لانه كان لب) لكون ب معادة دون ج يكون مستأنفا (قوله بل يقول الخصم النافى للاعادة انما كان النسبة المذكورة الخ) اذ لا تغاير بين ب وج فان قلت هذا الجواب منع والشيخ كان فى مقام الاستدلال قلت ادعى الشيخ بديهة هذا المطلب والوجه المذكور تنبيه عليه فلم يبال فى ايراد الكلام بطريق المنع (قوله بل اذا صح) فى بعض النسخ لفظ بلى الايجابية بدل بل الاضرابية (قوله

فان نسبة (ا) الى أمرين متشابهين من كل وجه الا فى النسبة التى يتنظر هل يمكن أن يختلفا فيها أولا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فيها فليس أن يجعل لاحدهما أولى من ان يجعل للآخر فان قيل انما هو أولى لـ(ب) دون (ج) لانه كان لـ(ب) دون (ج) فهو نفس هذه النسبة وأخذ المطلوب فى بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان لـ(ج) بل اذا صح

المماثل التام فلا ترجيح و بهذا التحقيق يندفع ما أورده عبد الحكيم على هذا التنبيه أخذا من سلفه فافهم فلت أطيل فى بيان البديهيات (قوله بل اذا صح الخ) أقول هذا بيان أن القول بجواز اعادة المعدوم يصح على قول من قال ان للمعدوم ذاتا ثابتة يعرضها الوجود و يزول عنها وهى هى فالذات لا تختلف ذاتيتها فى حال الوجود أو العدم فيصح أن يقال عرض لها الوجود ثم زال ثم يعرض لها ثانيا بدون لزوم محال فيجوز الاعادة حتى تبطل الاعادة من حيثية أخرى أما اذا لم يسلم القول بثبوت ذات المعدوم فما تسميه معادا لا يكون أولى بكونه معادا من أن يكون الحادث الابتدائى أيضا معادا بل اما أن يكون كل منهما معادا واما أن يكون كل منهما مبتدأ ولما استشعر أن يقال لو سلم قول القائل بثبوت ذات المعدوم

مذهب من يقول ان الشئ يوجد فينعدم من حيث هو موجود ويبقى من حيث هو ذاته بعينه ذاتا ولم ينعدم من حيث هو ذات ثم أعيد اليه الوجود أمكن أن يقال بالاعادة الى أن يبطل من وجوه أخرى واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم فى حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن أحد الحادثين مستحقا لان يكون له الوجود السابق دون الحادث الآخر بل اما أن يكون كل منهما معادا أو لا يكون كل واحد منهما معادا واذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر فان استمر موجودا واحدا وذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا وذاتا شيأ واحدا وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره فى نفسه ذاتا واحدة بقى الاثنينية الصرفة لا غير هذا كلامه وربما يخالج الاوهام انه اذا عدم فى الخارج يبقى فى نفس الامر بحسب وجوده فى الذهن فتحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود كما لو كان ثابتا فى العدم ووجه التفصى

مذهب من يقول) وهو المعتزلة القائلون بثبوت المعدومات الممكنة حال العدم (قوله واذا كان الخ) شرطية جزاؤه الجملة الشرطية مع جزائها المذكورة بقوله بان استمراره وقوله الاثنان لمجرد التأييد وقوله موجودا واحدا حال والضمير فى استمر راجع الى الموضوع وقوله أو ذاتا عطف على موجودا اشارة الى مذهب الاعتزال وقوله كان أى كان الموضوع جواب لقوله فان استمر وقوله موجودا وذاتا حال من ضمير القائم وقوله شيأ واحدا خبر كان وقوله الاثنينية الصرفة معناه الاثنينية التى لا وحدة فيها فلا يمكن ان يكون الثانى عين الاول بوجه من الوجوه والاعادة لانها تقتضى الاتحاد (قوله انه اذا عدم) يعنى ان موضوع الوجودين سواء كان محسوسا أو معقولا اذا عدم فى الخارج يبقى ذلك الموضوع فى نفس الامر بحسب وجوده الذهنى فى الحواس أو فى النفس الناطقة فوحدة الذات محفوظة فى نفس الامر

لم يصح القول باعادة المعدوم أيضا فان الوجود الزائل غير الوجود الطارئ فيختلف المعروض لهما باختلافهما فلا يكون الاول معادا فان حكمت بان تغاير المحمول لا يستوجب تغاير الموضوع فاحكم بذلك على القول بان ليس للمعدوم ذات ثابتة أجاب بانه اذا كان المحمولان المتغايران يوجبان كون الموضوع لهما مع واحد منهما غير نفسه مع الآخر فذلك الموضوع الواحد لهما ان استمر موجودا واحدا أو ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم حال كونه موجودا وحال كونه ذاتا ثابتة شيأ واحدا أى يحكم العقل بانه واحد وان كان بحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين والاختلاف الاعتبارى لا يضر بوحدة الذات التى الكلام فيها أما اذا فقد استمراره بان انعدم بحيث لم يبق مشارا اليه بوجه ثم حل الوجود على ثانية وجدت من عدم بحت فما بقى الا اثنينية صرفة ذاتا واعتبارا اذ كان كل واحد مخترعا اصالة كسائر الموجودات المتباينة فلو سلم قول من قال بثبوت الذات فى العدم لصح أن يكون المعاد عين الاول والتغاير الاعتبارى لا يضر الوحدة بخلاف ما لو قيل بعدم ثبوت الذات فى العدم فانه يختلف الذاتان فالدليل دليل واحد كما هو المتبادر من عبارة الشارح لا دليلان كما زعموا (قوله وربما يخالج الاوهام الخ) أقول هذا وهم نشأ من أنه اذا سلم القول بثبوت ذات المعدوم صح القول باعادته وجوابه حاصل الوهم اننا وان لم نقل بثبوت ذات المعدوم فى العدم ولكن نقول بانحفاظ وحدته الشخصية فى نفس الامر بسبب وجوده الذهنى الخيالى فان الصور الخيالية حاكية عن الاشخاص الخارجية بحيث لو كانت فى الخارج لكانت عين تلك الاشخاص فتكون الهوية الشخصية محفوظة بتلك الصور ويرد عليها الوجود بدأ واعادة كما لو كان له ذات فى العدم فلا يلزم عدم الترجيح فى النسبة وحاصل الجواب أنه انما يتم القول بصحة الاعادة لو كان معروض الوجود الاول والعدم والوجود الثانى شخصا واحدا بحيث لا يختلف أصلا أو يختلف اختلافا لا اعتبار له فى الشخصية كالاختلاف بالمحمول على ما سبق والصور الذهنية سواء كانت خيالية أو غير خيالية ليست هى الشخص الخارجى بعينه بالذات فان الموجود فى الذهن بالحقيقة هو الهوية الذهنية أى الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية فيستحيل أن يكون الشخص الخارجى بعينه والا لزم أن يكون شخص واحد متعينا بتعينين ذهنى وخارجى وأن يكون شخص واحد متعينا بتعين العرض وتعين الجوهر معا وهو باطل بالبداهة فوجب أن يكون عند التعين باحد التعينين قد زال التعين الآخر فيزول التعين الخارجى للصورة حتى يعترضها التعين الذهنى وكذا الذهنى فتكون الصورة الذهنية غير الشخص الخارجى بالشخص واتحادهما معه كما هو المشهور على لسان القوم انما هو بمعنى أنها لو جردت عن المعينات الذهنية لصح أن تكون متعينة بتعينه عند الوجود فى الخارج فتكون عينه فليست اياه بالفعل مطلقا ولكن بعد تجريدها عن الغواشى الذهنية وصيرورتها مطلقة حتى عن الاطلاق ثم ضم الوجود الخارجى اليها فلم تنحفظ الوحدة الشخصية من حيث هو شخص موجود ولا تتصور الاعادة الا بذلك وحاصل الكلام أن الشخصية

فلا يبقى الاثنينية الصرفة حال العدم (قوله ان الموجود الخ) أى الموجود فى الذهن هو الهوية أى
الشخص الخارجى المكتنفة بالعوارض الذهنية لانها الحاصلة فيه وهى غير الوجود الخارجى واتحادها
بالموجود الخارجى بمعنى أنه متحدة معه بعد التجريد عن العوارض الذهنية فالهوية المكتنفة ليست
عين الوجود الخارجى المكتنفة حقيقة حتى يكون وجوده فى الذهن وجوده وتكون وحدة الذات
محفوظة فاندفع ما قيل ان كون الشخص الخارجى محفوظا فى الذهن وموجودا فيه محفوفا بالعوارض
التى تكون بعد التجريد عن الشخص الخارجى لا كون الشخص الخارجى محفوفا بتلك العوارض
(قوله اللازم) تخلل العدم بين وجودى الشئ الواحد ان قلنا ان الوجود ليس بمعاد وان قلنا باعادته
فاللازم تخلل زمان العدم بين زمانى الوجود (قوله ولا يخفى عليك) تفصيل ما ذكره الشارح فى حاشية
التجريد ان معنى تخلل العدم بين الشئ ونفسه ان يكون عدمه مسبوقا وسابقا بشئ واحد بعينه بالسبق
الزمانى فانه اذا جاز الاعادة يكون سابقا على عدمه وهو بعينه مسبوق بذلك العدم وهو محال لاستلزامه
تقدم الشئ على نفسه بالزمان وهو محال بالبداهة وهذا بحذاء الدور فانه محال لاستلزامه تقدم الشئ
على نفسه بالذات وفيه بحث أما أولا فلانا لا نسلم ان معنى تخلل العدم بين الشئ ونفسه ذلك بل معناه
دخول العدم بين الشئ ونفسه واستحالته اظهر من استلزامه تقدم الشئ على نفسه قال فى شرح
التجريد الجديد ولو أعيد لتخلل العدم بين الشئ ونفسه اذ المفروض ان المحال هو المبدأ بعينه وتخلل
العدم انما يتصور بين الشيئين وأما ثانيا فلان قوله لاستلزامه تقدم الشئ على نفسه بالزمان ان أراد به
انه يتصف الشئ بالتقدم الزمانى بالذات على نفسه فممنوع لان المتصف به بالذات انما هو الزمان وان أراد
به انه يتصف به بالعرض فلا نسلم استحالته فان الشئ المستمر الوجود مقدم على نفسه باعتبار وجوده

والتعين للخارجيات ليست الا الوجود الخارجى فاذا زالت كما تقدم بيانه فى بحث العلم والا فالصورة
خيالية كانت أو غيرها عند نسبتها الى الخارجيات قابلة لان تنطبق على عدد كثير فى عالم الخارج ويشهد
لذلك ما يفعله مهرة المصورين من جعل صور كثيرة تحاكى صورة واحدة بحيث لا امتياز بينها الا بماينة
الوجود اللهم الا عند حضور المادة فذلك هو اعتبار الوجود فتفكر فمن ثم صح للشارح أن يقول وأيضا كما
أن الخ وحاصله أن تلك الصورة الذهنية تكون حاكية عما فرضناه مبتدأ تماثلا لا يزيد باتم المماثلة فيعود عدم
الترجيح فكانه قال أولا لا انحفاظ وثانيا عدم الترجيح لازم ولدقة المطلب قال الشارح فتأمل فانه دقيق
وبالتأمل حقيق وقد خفى مقصده هذا عن جميع من رأيت كلامه من الناظرين فى كلام الشارح فبعدوا
عن الغرض فى كلامهم وخلطوا كثيرا وقد أجابوا عن الوهم أيضا بان الكلام فى جواز اعادة المعدوم فى
الخارج بوجود خارجى كان له أو المعدوم فى الذهن بوجود ذهنى كان له فلا بد من انحفاظ ذات كل فى كل والا
فما التعلق بين الوجود الخارجى والانحفاظ الذهنى ولا بأس بهذا الجواب أيضا للمتأمل (قوله ومنها أنه لو
أعيد المعدوم لزم تخلل العدم الخ) أقول ببرهان آخر ينبه على استحالة اعادة المعدوم حاصله أن الموجود فى
الحالتين شئ واحد فلو تخلل بين الوجودين عدم لزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه واستحالته بديهية وأورد
على هذا ان اللازم تخلل عدم بين وجودين لشئ واحد وهو أول المسئلة وأخذ استحالته فى الدليل مصادرة
وأجاب الشارح بان معنى تقدم شئ على شئ مطلقا أى بالذات أو بالزمان عبارة عن كون وجود الاول
متقدما على وجود الثانى بحيث يكون وجود الثانى منعدما فى مرتبة وجود الاول أو زمانه فلو قلنا باعادة
المعدوم لزم كون الشئ موجودا قبل كونه موجودا وكما يحكم العقل باستحالة ذلك فى الدور المستلزم لتقدم
وجود الشئ على وجوده تقدما ذاتيا يحكم باستحالته فى الاعادة المستلزمة لوجود الشئ قبل وجوده
وتقدم وجوده على وجوده تقدما زمانيا كما هنا والا لجاز الدور أيضا بان يكون شئ واحد معدا لنفسه
بان يكون وجوده موقوفا على عدمه بعد وجوده فيجب أن يوجد فينعدم ويكون ذلك جزء علة وجوده

ان الموجود فى الذهن
بالحقيقة هو الهوية المكتنفة
بالمشخصات الذهنية
واتحادها مع الوجود
الخارجى بمعنى انها بعد
التجريد عينه فليست
اياه مطلقا بالفعل وأيضا
كما ان المعدوم موجود فى
الذهن كذلك المبدأ
المفروض موجود فيه
أيضا فليس نسبة الوجود
الثانى الى المعدوم السابق
الوجود أولى من نسبته
الى المبدأ المفروض فتأمل
فانه دقيق وبالتأمل حقيق
ومنها انه لو أعيد المعدوم
لزم تخلل العدم بين الشئ
ونفسه فان الوجود سابقا
ولاحقا شئ واحد وأورد
عليه ان اللازم تخلل
العدم بين وجودى الشئ
الواحد واستحالته أول
المسئلة ولا يخفى عليك ان
معنى تقدم الشئ على الشئ
مطلقا عبارة عن كون
وجود الشئ الاول متقدما
على وجود الشئ الثانى
واعتبر ذلك بالدور فانه
يستلزم تقدم الشئ على
نفسه بمعنى أن يكون وجوده
مثلا متقدما على وجود
نفسه فلو أعيد المعدوم
لزم تقدمه بالوجود على
نفسه فيحكم العقل
ببطلان تقدم الشئ على
نفسه تقدما ذاتيا

كما يلزم فى الدور بحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واذا استحالت اعادة المعدوم تعين الوجه الثانى وهو ان تكون الاعادة بجمع
الاجزاء المتفرقة وتأليفها كما كانت أولا لا يقال لو ثبت استحالة اعادة المعدوم لزم بطلان الوجـه الثانى أيضا لان أجزاء البدن المشخص
كبدن زيد مثـلا وان لم يكن له جزء صورى لا يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع خاص وشكل معين فاذا تفرق أجزاؤه وانتفى الاجتماع
والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم اذا أعيد فاما ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل بعينهما أولا وعلى الاول يلزم اعادة المعـدوم وعلى
الثانى لا يكون المعاد بعينه هو البدن الاول بل مثله وحينئذ يكون تناسخا ومن ثمة قيل مامن مذهب
الا وللتناسخ فيه قـدم
راسخ لانا نقول انما يلزم
التناسخ لو لم يكن البدن
المحشور مـؤلفا مـن
الاجزاء الاصلية للبدن
الاول وأما اذا كان كذلك
فلا يستحيل اعادة الروح
اليـه وليس ذلك من
التناسخ وان سمى مثل
ذلك تناسخا كان مجرد
اصطلاح فان الذى دل
على استحالتـه الدليـل
تعلق نفس زيد ببـدن
آخر لا يكون مخلوقا من
أجزاء بدنه وأما تعلقـه
بالبـدن المؤلف من
أجزائه الاصلية بعينها
مع تشكلها بشكل مثل
الشكل السابق فهو الذى
نعنيه بالحشر الجسمانى
وكون الشكل والاجتماع
بالشخص غير الشكل
الاول والاجتماع السابق
لا يقدح فى المقصود
وهـو حشر الاشخاص
الانسانية باعيانها فان
زيدا مثـلا شخص
واحد محفوظ وحدته
الشخصية من أول عمره الى آخره بحسب العرف والشرع ولذلك يؤخذ شرعا وعرفا بعد
من
التبدل بما لزمه قبله فكما لا يتوهم ان فى ذلك تناسخا لا ينبغى أن يتوهم فى هـذه الصورة أيضا وان كان الشكل الثانى مخالفا للشكل
الاول كما ورد فى الحديث انه يحشر المتكبرون كامثال الذر وان ضرس الكافر مثل أحد وان أهل الجنة جرد مرد مكحولون والحاصل ان
المعاد الجسمانى عبارة عن عود النفس الى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف ومثل ذلك التبدلات والمغايرات التى لا تقدح
فى الوحدة بحسب العرف والشرع ولا يقدح فى كون المحشور هو المبدأ فافهم ذلك

فى الزمان السابق واللاحق بالتبع وقد اعـترف به الشارح فى حاشيته فى هـذا المقام (قوله وهو بحذاء
الدور) ممتنع فان المتقـدم فيـه موصوف بالتقـدم على نفسه بالذات لكونه محتاجا اليه بخلاف التقدم
الزمانى فان المتصف فيه بالتقـدم هو الزمان والاتصاف للشئ به بالذات أصلا (قوله لم يكن بدن زيد)
لانتفاء شرطه وهو الاجتماع المخصوص (قوله ومن ثمة قيـل) أى من أجل لزوم التناسخ فى الآخرة
قيـل مامن مـذهـ الخ لانه لما لزم على هذه الفـرقة مع مبالغتهم من الاجزاء الاصلية وهى ما يتعلق
به الروح أولا (قوله فلا يسـتحيل اعادة الروح) وقع فى أكثر النسخ بالفاء ولا يخـفى انه لا يصح ان يكون
جزاء وفى بعضها بالواو عطفا على قوله كان كذلك داخلا تحت الشرط وحينئذ زائد لا حاجة اليه (قوله
مثـل الشكل السابق) الصواب اسقاطه لان المحشور عنـدهم مشكل بشكل مغاير للاول سـواء كان
مماثلا أولا كيف وقال المفسرون فى تفسـير قوله تعالى يوم ينفخ فى الصور فتأتون أفواجا انه قال النبى
صـلى الله عليـه وسـلم تحشر أمتى عشرة أصـناف بعضهم على صورة القردة الحديث (قوله وان كان
الخ) أشار بان الوصلية الى انه على تقـدير التماثل عـدم توهم التناسخ أولى لكون البدنين متماثلين

الثانى فيلزم توقف الشئ على نفسه بالذات وهو الدور ويكون منه سفسطة عظيمة ومن الادلة على احالة
اعادة المعـدوم أنه لو جاز ذلك لم يحصـل لنا القطع بان شيأ من الاشـياء مبتدأ لجواز أن يكون قد وجد ثم
انعدم صرفا ثم وجد بكرات كثيرة (قوله لا يقال لو ثبت الخ) أقول معارضة لتجويز الحشر الجسمانى عن
تفريق حاصلها لو ثبت اسـتحالة اعادة المعدوم لاسـتحال الحشر بالجمع بعد التفريق أيضا وذلك لان
زيدا انما يعاد على أنه زيد اذا كان قد أعيـد بجميع أجزائه الداخلة فى شخصيته التى من جملتها جزؤه
الصورى الذى ينعدم بتفرق الاجزاء فلو أعيـد بجميع ماهو به زيد لاعيد هذا الجزء الصـورى أيضا
وقد كان انعدم فيلزم اعادة المعدوم فان قلت لا نسلم ان للمعدوم جزأ حقيقيا نسميه بالصورة حتى ينعـدم
ولا يعاد بل ليس المركب الا نفس الاجزاء والهيئة اعتبار عقلى قلت ان لم يكن جزء صورى فلا محيص لك
عن أن تقول بان بدن زيد ليس بدن زيد بما هو مجرد الاجزاء على أى تركيب بل لا بد أن يكون على تركيب
خاص وشكل معين وذلك بديهى فاذا تفرقت الاجزاء فلا محالة زال الاجتماع والترتيب والشكل فان أعيد
الاجتماع الاول والترتيب والشكل الاولان فهـذا هو اعادة المعـدوم وقد بطلت وان لم تعـد بل تركبت
الاجزاء على ترتيب وشكل سوى الاول ضرورة تغاير الاجتماعين فليس المعاد هو الاول بل ما يشبهه قد
وجد وتعلق النفس به تعلق بغير بدنها الاول وهو تناسخ ومن ثم قيل مامن مذهب الا وللتناسخ فيه قدم
راسـخ والمراد أكثر المـذاهب وحاصـل الجواب انا لا نعنى من الحشر الجـسمانى الا ان تجتمع الاجزاء
المتفرقة الاصـلية وتحلها الحياة وان اختلف الترتيب بالشـخص فانه لو أعيـد الى مثـل التركيب الاول
فتزيد هو زيد لغة وشرعا وهو الظاهر ولا يكون تناسخا محالا الا لو كانت الاجزاء أجنبية عن بدن الروح
والا فيلزم التناسخ فى كل ما زاد عمره عن عشر سـنين فانه قد وقع الاتفاق على أنه فى كل عشر سـنين يزول

واعلم ان المعاد الجسمانى مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره وأما المعاد الروحانى أعنى التذاذ النفس بعد المفارقة وتألمها باللذات
والآلام العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكفر منكره ولا منع شرعا ولا عقلا من اثباته قال الامام فى بعض تصانيفه اما
القائلون بالمعاد الروحانى والجسمانى معا فقد أرادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة
الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام فى ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين فى هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع
استغراقه فى تجلى أنوار عالم القدس لا يمكنه ان يلتفت الى شئ من اللذات الجسمانية ومع استغراقه فى استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان
يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة فى هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم
القدس والطهارة قويت وكملت فاذا أعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة فى ان هذه
الحالة هى الغاية القصوى من مراتب السعادات قلت سياق هذا الكلام مشعر بان اثبات الروحانى انما هو من حيث الجمع بين
الشريعة والفلسفة فاثباته ليس من المسائل الكلامية وهذا كان الرئيس أبا على مع انكاره المعاد الجسمانى على ما بسطه فى كتاب
المبدا والمعاد وبالغ فيه وأقام الدليل بزعمه على نفيه قال فى أول كتاب النجاة

والشفاء انه يجب ان يعلم ان
المعاد منه ما هو مقبول
من الشرع ولا سبيل الى
اثباته الا من طريق
الشريعة وتصديق
خبر النبوة وهو الذى
للبدن عند البعث
وخيراته وشروره معلوم
لا يحتاج الى ان يعلم
وقد بسطت الشريعة
الحقة التى أتانا بها
سيدنا ومولانا محمد عليه
الصلاة والسلام حال
السعادة والشقاوة
التى بحسب البدن
* ومنه ما يدرك بالعقل
والقياس البرهانى وقد
صدقه النبوة وهو
السعادة والشقاوة
الثابتتان بالقياس الى نفس الامر وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورهما الآن وسياق هذا الكلام مشعر بان اثباته للمعاد
الجسمانى ليس من حيث الحكمة بل من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل النقلى ليس من وظائف الفلسفة فلا يتوهم ان
اثباته من المسائل الحكمية بل هو أراد أن يجمع بين الفلسفة والشريعة (وكذا المجازاة والمحاسبة) لظواهر النصوص المتكثرة
المشعرة بالجزاء والحساب والحكمة فى الحساب مع انه تعالى عالم بتفاصيل أعمال العباد ان تظهر فضائل المتقين ومناقبهم وفضائح
العصاة ومثالبهم على أهل العرصات تتميما للمسرة الاولين وحسرة الآخرين (والصراط حق) للنصوص الشائعة فى الكتاب
والسنة وهو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف يجوز عليه جميع الخلائق من المؤمنين والكافرين
وعلى ذلك حمل قوله تعالى وان منكم الا واردها وأنكره كثير من المعتزلة منهم القاضى عبد الجبار متمسكين بانه لا يمكن العبور على مثل
ذلك فايجاده عبث وان أمكن ففيه تعذيب الانبياء والصالحين ولا عذاب عليهم يوم القيامة ورد بان العبور عليه أمر
ممكن بحسب الذات غايته انه محال عادى والانبياء والاتقياء يجوزون عليه من غير تعب ونصب فنهم كالبرق الخاطف
ومنهم كالريح الهابة

من حيث الاجزاء والصور (قوله واما المعاد الروحانى أعنى التذاذ الخ) لا يخفى عليك ان ما ذكره بيان
للسعادة والشقاوة الروحانيتين وثمرة المعاد الروحانى وقد عرفت سابقا ان المعاد الروحانى عبارة عن
رجوع النفس الناطقة الى التجرد عن غواشى البدن ففى عبارته تسامح اقامة لثمرته مقامه
(قوله فاثباتهما) أى الجسمانى والروحانى وفى بعض النسخ فاثباته بافراد الضمير أى اثبات الروحانى (قوله
كان الرئيس الخ) يعنى كان اثبات المعاد الجسمانى ليس من مسائل الحكمة كما يشعر به كلام ابن سينا
(قوله وكذا المجازاة) أى الجزاء على الاعمال الحسنة والسيئة والمحاسبة أى محاسبة الاعمال (قوله
لظواهر النصوص الخ) مثل قوله تعالى جزاء بما كانوا يفعلون وهل تجزون الا ما كنتم تعملون ومن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فى المحاسبة قوله والله سريع الحساب وقوله تعالى وأما

جميع أجزاء البدن التى قد كانت فى أول العشر ويحدث بدن آخر مع أن هذا لا يعد تناسخا باجماع
النافين للتناسخ ومثبتيه بل يلزم التناسخ فى كل يوم صحة بعد مرض وعكسه بل فى كل يوم لتحقق تطاير
الاجزاء البدنية وتجدد مثلها فى كل حين فالمجموع المتجدد غير المنعدم (قوله واعلم أن المعاد الجسمانى
الخ) أقول أى كون الارواح تلتذ فى عالم آخر سماه الشرع الدار الآخرة بلذة جسمانية من الاكل
والشرب وما يشبه ذلك وان تلك الاجسام التى بسببها تحصل تلك اللذائذ أجسام نالت تعلق الروح بها فى
الدنيا يجمعها الله بعد تفرقها يحييها بعد موتها كما قال يجب اعتقاده شرعا ويكفر منكره فان ذهب ذاهب
الى أن تلك اللذائذ الجسمانية على وجوه أعلى مما يعقله العوام واستندوا فى ذلك للشرع أيضا فلا يصح
الحكم بتكفيره اذ قد آمن بالشرع وما فيه غايته قامت القرائن عنده على ما لم تقم عليه عند غيره
فاختلفت الافهام لاختلاف المشارب وعبارة الشارح ظاهرة غنية عن الشرح والله أعلم بحقيقة الحال

الى آخر ما ورد فى الحديث (والميزان حق) وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وليس علينا البحث عن كيفيته بل نؤمن به ونفوض كيفيته الى الله تعالى وقيل يوزن به صحائف الاعمال وقيل تجعل الحسنات أجساما نورانية والسيئات أجساما ظلمانية وعلى هذا تندفع شبهة المعتزلة وهى ان الاعمال اعراض وقد عدمت فلا يمكن اعادتها وعلى تقدير اعادتها لا يمكن وزنها وعلى تقدير امكانه مقاديرها معلومة لله تعالى فوزنها عبث ووجه الاندفاع ظاهر والحكمة فى الوزن مثل الحكمة فى الحساب على انه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة فان أفعال الله تعالى غير معللة بالاغراض ولا يجب عليه شئ والميزان عند بعض السلف واحد له كفتان ولسان وساقان وروى فى الحديث وذكره بلفظ الجمع فى قوله تعالى ونضع الموازين القسط للاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان (وخلق الجنة والنار) أى هما مخلوقتان الآن لقوله تعالى اعدت للمتقين واتقوا النار التى اعدت للكافرين ولقصة آدم وحواء ولم يرد نص صريح فى تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين وقالت المعتزلة انهما ليسا مخلوقين الآن بل يخلقان يوم الجزاء لانهما لو كانا موجودين فاما فى عالم الافلاك أو فى عالم العناصر أو فى عالم آخر والكل باطل أما الاولان فلانه ورد فى التنزيل ان عرض الجنة كعرض السموات والارضين فكيف توجد الجنة والنار معا فيهما وأما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهما والجواب امتناع الخلاء وعلى تقدير التسليم يمكن ان تكون الفرجة مملوءة بجسم آخر قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم بان أفعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصالح والحكمة فى خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير واقع قبل القيامة اجماعا من المسلمين فلا فائدة فى خلقهما الآن فيكون ممتنعا والجواب انه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا ولئن سلمنا فلا نسلم انحصار الفائدة فى المجازاة ولئن سلم فلا نسلم انه غير واقع قبل يوم القيامة اذ قد ورد فى الحديث انه يفتح للمؤمن فى قبره باب الى الجنة وللكافر باب الى النار وان المؤمن يصل اليه من روح الجنة والكافر يصل اليه المكروه من النار (ويخلد أهل الجنة فى الجنة و) أما (الكافر) فيخلد (فى النار) مطلقا وقال الجاحظ وعبد الله العنبرى ان دوام العذاب انما هو فى حق الكافر المعاند دون المبالغ فى الاجتهاد الساعى بقدر وسعه وان لم يهتد اليه اذ لا تقصير منه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وفى المنقذ للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه بعض القرب والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين على ان الكفار كلهم مخلدون فى النار وعلى ان المؤمنين كلهم مخلدون فى الجنة بعد ان تعذب عصاتهم بقدر المعصية أو يعفى عنهم وأما الاطفال

من أوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقوله صلى الله عليه وسلم حاسبوا أنفسكم قبل ان تحاسبوا الى غير ذلك (قوله الى آخر الحديث) ومنهم كالجواد ومنهم من يحبو على وجهه ويديه ورجليه تجر منه يد وتعلق اخرى وتعلق رجل وتجر اخرى (قوله البحث عن كيفيته) الضمير راجع الى الوزن المدلول عليه بالميزان كما يدل عليه سابق الكلام (قوله والحكمة فى الوزن الخ) على ما ورد فى الحديث يكون عند كل كفتى الميزان ملك فاذا رجح كفة الخير نادى ألا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها أبدا واذا رجح كفة الاخرى نادى الملك الثانى ألا ان فلانا شقى شقاوة لا سعادة بعدها أبدا (قوله فان أفعال الله تعالى الخ) الصواب اسقاط هذه العبارة اذ لا وجه يظهر به تعلقها بما تقدم (قوله والميزان عند بعض السلف) وفى شرح المقاصد عند كثير من المفسرين واحد له كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لامكانها (قوله وروى فى الحديث) أى فى تفسير الميزان بذلك (قوله لكل مكلف ميزان) عملا بظاهر صيغة الجمع والميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظم المقام (قوله أعدت للمتقين الخ) وحملها على التعبير عن المستقبل بصيغة الماضى للدلالة على تحقق وقوعه خلاف الظاهر (قوله ولم يرد به الخ) فالحق تفويض ذلك الى العليم الخبير (قوله فلانه يستلزم الخلاء) لانه لا بد فى ذلك العالم أيضا من جهات مختلفة يتحدد بالمحيط والمركز فيكون كرويا فلا يلاقى هذا العالم الا بنقطة فيلزم بين العالمين خلاء لا يقال هذا الدليل لا يليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم الجزاء لانه على تقدير تمامه ينفى وجود جنة يدخلها الناس ويوجد فيها العنصريات لابتناء ذلك على خرق الافلاك لانا نقول على تقدير افناء هذا العالم وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار والانسان وسائر العنصريات لا يلزم الخرق ولا غيره من المحالات فلذا خص هذا الدليل فى وجود الجنة والنار مع وجود هذا العالم (قوله يمكن الخ) بان يكون العالمين فى محيط هما بمنزلة تدويرين فى نحو ذلك (قوله عرضها الخ) فانه روى عن ابن عباس رضى الله عنه أنه لو وصل السموات والطبقات السبع

الى هنا انتهى بنا سير الفكر فوقف القلم والحمد لله حيث بالخير تم وكان ذلك فى أواخر ذى الحجة الحرام سنة اثنتين وتسعين ومائتين وألف من الهجرة المحمدية صلى الله وسلم على مفتتح نار بخارا وعلى آله وأصحابه

للارض

فالجمهور على أن اطفال المشركين في النار لما روى ان خديجة رضي الله عنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن أطفالها الذين ماتوا في
الجاهلية فقال هم في النار وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففي الجنة ومن علم الله منه الكفر والعصيان ففي
النار قال النووي في شرح صحيح مسلم الصحيح ان اطفال المشركين من أهل الجنة وقالت المعتزلة انهم لا يعذبون بل هم خدام أهل الجنة
لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى ولقوله تعالى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون قلت هذا الدليل لا يدل على كونهم خدام أهل الجنة
فلابد لهم من دليل آخر (ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار) وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج

(بل يخرج آخرا الى الجنة) تفضلا لا وجوبا والدليل على عدم خلودهم في النار قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير ورؤيته لا تكون قبل دخول النار اجماعا فتكون بعد خروجه فلا يكون مخلدا فيها ولقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة والآيات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل جمعا بين الآيات فان الخلود يستعمل حقيقة في المكث الطويل أعم من أن يكون معه الدوام أولا وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة ان لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا وقالت الخوارج انه ليس بمؤمن بل من ارتكب الذنب مطلقا صغيرة كانت أو كبيرة كافر واختلف العلماء في تعريف الكبيرة فقيل ما قرن به حد وهو قاصر وقيل ما قرن به حد أو لعن أو تعزير أو وعيد
بنص الكتاب أو السنة أو علم ان مفسدته كمفسدة ما قرن به أحد الثلاثة أو أكثر منه أو أشعر بتهاون في المرتكب بالدين اشعارا مثل اشعار
أصغر الكبائر كما لو قتل رجلا مؤمنا يعتقد انه معصوم الدم فظهر انه يستحق دمه أو وطئ زوجته وهو يظن أنها أجنبية وقال الروياني
من أصحاب الشافعي الكبائر هذه الامور قتل النفس بغير الحق والزنا واللواطة وشرب الخمر والسرقة وأخذ المال غصبا والقذف
وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر وشرط في الغصب ان يبلغ دينارا وضم اليها شهادة الزور وأكل الربا والافطار في نهار رمضان بلا
عذر واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف وأكل مال اليتيم والخيانة في الكيل والوزن وتقديم الصلاة على

للارض بعضها مع بعض لكان مثل عرض الجنة فكيف طولها (قوله فالجمهور الخ) في معتقد المعين
النسفي قال أهل السنة أطفال المشركين خدام أهل الجنة وقال المعتزلة حكمهم حكم آبائهم يخلدون في
النار وقال أبو حنيفة رضي الله عنه لا أدري انهم في الجنة أو في النار وقال محمد رحمه الله اني أعلم ان الله
لا يعذب أحدا من غير ذنب وانما قال أبو حنيفة رضي الله عنه لا أدري احتياطا لغاية ورعه لتعارض
الادلة انتهى ولا يخفى مخالفته لما ذكره الشارح رحمه الله تعالى لا بد لهم نقل الشيخ الزاهد الورع عبد
الحق الدهلوي في شرح المشكاة عن الشيخ التوربشتي في بيان القول انهم لما لم يعملوا ما يثابون به ولم يعرفوا
ما يعاقبون عليه ولا مقر في الآخرة الا في احدى الدارين واحداهما ينفيها العدل والاخرى يقتضيها
العقل فنقول انهم يدخلون الجنة لا على سبيل الاستحقاق بل يكونون لاهلها كخدام الملوك في قصورهم
ومنازلهم انتهى كلامه فالمراد بكونهم خدام أهل الجنة انهم لا يثابون استقلالا لعدم العمل لهم فلا
يعاقبون لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى (قوله ان اطفال المشركين الخ) تعرض لبيان حال أطفال
المشركين اشارة الى ان اطفال المؤمنين مع آبائهم في الجنة لقوله تعالى واتبعتهم ذريتهم الى قوله وما
ألتناهم من عملهم من أجرهم من شئ (قوله والدليل الخ) الاستدلال بهذا الدليل مبني على عدم احباط
المعاصي الطاعات كما هو مذهب أهل السنة وأما على القول باحباط المعاصي للطاعات كاحباط الطاعات
للمعاصي كما ذهب اليه المعتزلة فلا يتم لانهم يقولون ان ارتكاب الكبيرة يحبط الايمان كما ان الكفر
يحبطه (قوله حقيقة في المكث الطويل) لانه يستعمل في الدوام يقال سجن مخلد ووقف مخلد للاول ثاني
وللاحجار حواله فلو كان حقيقة في الدوام يلزم الاشتراك أو الحقيقة أو المجاز والاصل ينفيها (قوله وهو
قاصر الخ) فان ما قرن به الحد القتل وشرب الخمر والسرقة وقطع الطريق والقذف والزنا وأكل
مال اليتيم وسائر الكبائر ليست كذلك لكن القصور انما يلزم اذا اعترف القائل المذكور بكون
ما عداها من الكبائر في شرح المشكاة للشيخ الدهلوي قد ذكرت في الاحاديث ذنوب باعيانها ثلاثا
أو أربعا أو سبعا أو تسعا أو أكثر فقيل هي الكبائر وما دونها صغائر والمختار انه ليس المراد بها الحصر
وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما الكبائر الى سبعمائة أقرب منها الى سبع بل النبي صلى الله
عليه وسلم أخبر منها في كل مجلس ما أوحي اليه (قوله أو لعن) فيه انه يلزم أن يكون التحلل وركوب
المرأة على الدابة من الكبائر لقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له وقوله عليه السلام لعن
الله الفروج على السروج (قوله أو تعزير) كاللواطة ففيها تعزير ولا حد وفيه ان التعزير متعلق
بالصغائر أيضا كما ذكر في كتب الفقه (قوله أو علم ان مفسدته كمفسدته) كشرب كل مسكر سوى
الخمر وكايذاء الوالد وكالتطفيف فانه مثل الربا (قوله أو أكثر) كدلالة جيوش الكفار على المسلمين فانه
أكثر من الفرار عن الزحف وكحكم القاضي بغير الحق فانه أكثر من شهادة الزور ظلما وانما (قوله وقال
الروياني الخ) والحق ان فسر الكبيرة بما ورد فيه الوعيد فهي أكثر مما ذكره كما لا يخفى على المتتبع

وقتها وتأخيرها عن وقتها بلاعذر وضرب المسلم بغير حق والكذب على النبي صلى الله عليه وسلم عمدا وسب الصحابة وكتمان الشهادة بلاعذر وأخذ الرشوة والقيادة بين الرجال والنساء والسعاية عند السلطان ومنع الزكاة وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع المرأة عن زوجها بلاسبب واليأس من رحمة الله والامن من مكر الله واهانة اهل العلم وحملة القرآن والظهار وأكل لحم الخنزير وفي وجه تأخير صلاة واحدة الى ان يخرج من وقتها ليس بكبيرة وانما رد الشهادة به لو اعتاده (والعفو عن الصغائر والكبائر بلاتوبة) والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة (جائز) لقوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة أيضا كذلك فيلزم تساوي مانفي عنه الغفران وما أثبت له (والشفاعة) لدفع العذاب ورفع الدرجات (حق لمن اذن له الرحمن) من الانبياء عليهم الصلاة والسلام والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن ورضي له قولا وقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن الكبائر بدون التوبة لم تجز الشفاعة له وأما الصغائر فمعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات (وشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكبائر من أمته) لقوله عليه الصلاة والسلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي وهو حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة لاهل الكبائر مستدلين بقوله تعالى واتقوا يوما لاتجزي نفس عن نفس شيأ ولا يقبل منها شفاعة واجيب عنه بمنع دلالته على العموم في الاشخاص والاحوال ولئن سلم يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة (وهو مشفع فيهم) أي مقبول الشفاعة قيل هو صلى الله عليه وسلم مشفع في جميع الانس والجن الان شفاعته في الكفار لتعجيل فصل القضاء فيخفف عنهم اهوال يوم القيامة وللمؤمنين

بالعفو ورفع الدرجات فشفاعته عليه السلام عامة قال الله تعالى وما أرسلناك الا رحمة للعالمين (ولا يرد مطلوبه) لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى ولما روي في الحديث ان الله تعالى يقول له اشفع تشفع وسل تعط وهو صلى الله عليه وسلم لا يرضى الا باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار وهذا هو الشفاعة الكبرى الذي خص بعض العلماء المقام المحمود به (وعذاب القبر) للمؤمنين الفاسقين والكافرين (حق) لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب وقوله تعالى على سبيل الحكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والمراد بالاماتتين والاحياءين الاماتة الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه أيضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر ولقوله عليه السلام ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ان كان من أهل الجنة فمن الجنة وان كان من أهل النار فمن النار فيقال هذا مقعدك حين يبعثك الله يوم القيامة وقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقوله عليه السلام القبر اما روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران ونقل العلامة التفتازاني عن السيد أبي شجاع ان الصبيان يسئلون وكذا الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقيل ان الانبياء لا يسئلون لان السؤال على ما ورد في الحديث عن ربه وعن دينه وعن نبيه ولا يعقل السؤال عن النبي عليه السلام عن نفس النبي عليه السلام وانت خبير بانه لا يدل على عدم السؤال مطلقا بل على عدم السؤال عن نبيه فقط وذلك أيضا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي آخر واختلف الناس في عذاب القبر فانكره قوم بالكلية واثبته آخرون ثم اختلف هؤلاء فمنهم من أثبت التعذيب وانكر الاحياء وهو خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال تجمع الآلام في جسده فاذا حشر أحس بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من قال باحيائه لكن

(قوله لقوله تعالى النار الخ) فان عطف عذاب القيامة يقتضي ان يكون عرضهم على النار غير ذلك العذاب فيكون عذابا بعد الموت وقبل يوم القيامة وهو المراد من عذاب القبر والمراد بقوله تعالى فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل فان الاعتراف بالذنوب للكفار انما يحصل في هذين الاحياءين وأما الاحياء الذي في الدنيا فكانوا منكرين للذنوب وقيل المراد احياء الدنيا لان الاعتراف بالذنوب فرع الكسب فيصح التفريع المذكور وأما احياء القبر فاحياء ناقص لمجرد السؤال (قوله ونقل العلامة الخ) الصواب ايراده تحت قوله وسؤال منكر ونكير (قوله فانكره قوم) وهم الملحدة (قوله وأنكر الاحياء) في شرح المقاصد وأما ما يقول به الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحياة لانها ليست شرطا للادراك وابن الراوندي من أن الحياة موجود في كل ميت لان الموت ليس ضد الحياة بل هو آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم فقط فلا يوافق أصول أهل الحق

(قوله

من غير اعادة الروح ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا ولا يلزم ان يرى أثر الحياة فيه حتى ان المأكول فى بطن الحيوانات يحيا ويسئل وينعم ويعذب ولا ينبغى ان ينكر لان من أخفى النار فى الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والنعيم قال الامام الغزالى فى الاحياء اعلم ان لك ثلاث مقامات فى التصديق بامثال هذا أحدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق بان الحية مثلا موجودة تلدغ الميت ولكنا لا نشاهد ذلك فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت الا ترى ان الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول جبريل وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بانه صلى الله عليه وسلم يشاهده فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحى أهم عليك وان آمنت به وجوزت ان يشاهد النبى صلى الله عليه وسلم ما لا يشاهده الامة فكيف لا تجوز هذا فى الميت المقام الثانى ان تتذكر أمر النائم فانه يرى فى منامه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه فى نومه يصيح ويعرق جبينه وقد ينزعج من مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية والحية موجودة فى حقه والعذاب حاصل له ولكنه فى حقك غير مشاهد واذا كان العذاب ألم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل أو تشاهد المقام الثالث ان تعلم ان الحية بنفسها لا تؤلم بل الذى يلقاك منها هو السم ثم السم ليس هو الألم بل عذابك بالاثر الذى يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذى يفضى اليه فى العادة والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات فى النفس عند الموت فيكون آلامها كآلام لدغ الحيات من غير وجود الحيات فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات الثلاثة فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول وأنكر ما بعده ومنهم من أنكر الاول وأثبت الثانى ومنهم من لم يثبت الا الثالث وانما الحق الذى انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك فى حيز الامكان وان من ينكر بعض ذلك فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع قدرة الله تعالى وعجائب تدبيره فينكر من أفعال الله تعالى ما لم يأنس به ولم يألفه وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق الثلاث فى التعذيب ممكنة والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الانواع الثلاثة ورب عبد يجمع عليه النوعان ورب عبد يجمع عليه الانواع الثلاثة هذا هو الحق فصدق به (وسؤال منكر ونكير حق) لقوله عليه الصلاة والسلام اذا قبر الميت أتاه ملكان اسودان أزرقان يقال لاحدهما منكر وللآخر نكير فيقولان له ما كنت تقول فى هذا الرجل فان كان مؤمنا فيقول هو عبد الله ورسوله أشهد أن لا اله الا الله وأشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له فى قبره سبعين ذراعا فى سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول ارجع الى أهلى فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس الذى لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وان كان منافقا فيقول سمعت الناس يقولون قولا فقلت مثلهم لا ادرى فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التئمى عليه فتلتئم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيه معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وانكر الجبائى وابنه والبلخى تسمية الملكين منكرا

(قوله من غير اعادة الروح) بل قدر ما يدرك به الالم واللذة والجواب والسؤال (قوله وسؤال منكر ونكير) قال بعض الفضلاء وكان النكير أهيب من المنكر فان النكير مصدر بمعنى الانكار وانما سميا بهما لكون صورتهما وصفتهما أهيب وفى شرح المشكاة للشيخ الاجل الدهلوى رحمه الله النكرة خلاف المعرفة ونكر الامر ككرم وصعب ونكر فلان الامر كفرح والمنكر ضد المعروف اسم مفعول من الانكار ونكير فعيل من النكر وانما سميا بهما لعدم معرفة الميت اياهما وتوحشه منهما وعدم استئناسه بهما وفى شرح القصيدة الامالية لبعض الفقهاء والمحدثين من أهل الدين قال الحليمى يشبه ان يكون ملائكة السؤال جماعة كثيرة فسمى بعضهم منكرا وبعضهم نكيرا فيبعث الى كل منهم اثنان كما ان الموكل لكتابة عمله ملكان وفيه قال بعض العلماء منكر ونكير اسمان للملكى الكافر وأما المؤمن فاسم ملكيه مبشر وبشير وقال السيد الشريف لم أقف على أصل لما قاله وقد عزاه الحافظ ابن حجر لبعض الفقهاء والذى تقتضيه الاحاديث استواء المؤمن والكافر فى اسمهما وصفتهما (قوله أسودان الخ) قال التوربشتى أسودان اما على الحقيقة لما فى السواد من الهيبة والنكر واما كناية عن قبح النظر وأما زرقة العينين فالمراد بها وصفهما بتقليب البصر وتحديد النظر اليه يقال زرقت عينه نحوى أى اذا انقلبت وظهر بياضها كما ينظر العدو الى من يعاديه وقيل انما يوصف العدو بالزرقة لان الروم أعداء العرب وهم زرق العيون (قوله فى هذا الرجل) أى محمد صلى الله عليه وسلم قال الطيبى عبر بهذه العبارة التى ليس فيها تعظيم امتحانا للمسؤول لئلا يتلقن تعظيما عن عبارة القائل

ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له وهو خلاف ظاهر الحديث والاحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر ونعيمه وسؤال الملكين أكثر من أن تحصى بحيث يبلغ القدر المشترك منها حد التواتر وان كان كل واحد منها خبر الآحاد واتفق عليه السلف الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسى وأكثر متأخرى المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بان الميت جماد فلا يعذب وما سبق حجة عليهم ومن تأمل فى عجائب الملك والملكوت وغرائب صنعه تعالى لم يستنكف عن قبول امثال هذا فان للنفس نشأة وهى فى كل نشأة تشاهد صورا تقتضيها تلك النشأة فكما انا نشاهد فى المنام صورا لا نشاهدها فى اليقظة كذلك نشاهد فى حال الانخلاع عن البدن أمورا لم نكن نشاهدها فى الحياة والى ذلك يشير قول من قال الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا (وبعثة الرسل) جمع رسول وهو من أرسله الله تعالى الى الخلق ليدعوهم اليه بالاوامر والنواهى الشرعية (بالمعجزات) جمع معجزة وهو أمر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يدل على صدقه ولا يمكنهم معارضته ولها سبعة شروط الاول ان يكون فعل الله تعالى أو ما يقوم مقامه من التروك الثانى ان يكون خارقا للعادة الثالث ان يتعذر معارضته الرابع ان يكون مقرونا بالتحدى ولا يشترط التصريح بالدعوى بل

يكفى قرائن الاحوال الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتى ان احيى ميتا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه السادس ان لا يكون ما ادعاه واظهره مكذبا له فلو قال معجزتى ان ينطق هذا الذئب فانطق الضب فكذبه لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه بخلاف ما لو قال معجزتى ان يحيى هذا الميت فاحياه فكذبه فان الصحيح أنه لا يخرج عن المعجزة لان الاحياء معجزة وهو غير مكذب وانما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد الاحياء مختار فى تصديقه وتكذيبه فلا يقدح تكذيبه السابع ان لا تكون المعجزة متقدمة على الدعوى بل مقارنة لها أو متأخرة عنها بزمان يسير يعتاد مثله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات (من لدن آدم الى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حق) اما نبوة آدم فبالآيات الدالة على انه أمر ونهى مع القطع بانه لم يكن فى زمانه نبى آخر فهو بالوحى لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن بعض البراهمة كفر واعلم ان السمنية وأكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا بنبوة آدم عليه السلام فقط والصابئة بنبوة شيث وادريس فقط وبعض اليهود بانكار نبوة غير موسى على ما يعلم من تضاعيف كلمات بعض من شاهدناه منهم وجمهور اليهود والمجوس والنصارى ينكرون نبوة نبينا محمد سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم وبعض النصارى وبعض اليهود ينكرون رسالته الى غير العرب وهو خلاف النص حيث قال الله تعالى قل يا أيها الناس انى رسول الله اليكم جميعا وما أرسلناك الا كافة للناس وما قيل ان الاحتياج الى النبى عليه السلام كان مختصا بالعرب لفسق الشرك فيهم دون أهل الكتاب فاسد فانهم لاختلال دينهم بالنسخ والتحريف كانوا فى ضلال مبين (ومحمد صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء) أما نبوته فلانه ادعى النبوة وأظهر الخوارق وكلاهما بلغ حد التواتر على ان القرآن الكريم الذى أوحى اليه موجود محفوظ وقد دعا المخالفين مرارا عديدة الى المعارضة باتيان اقصر سورة من مثله فلم يقدروا عليه وعدلوا عن

(قوله جمع معجزة) مأخوذ من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم أسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما فى الحقيقة وقيل للمبالغة كما فى العلامة (قوله من التروك) من جعل الترك وجوديا لم يحتج الى قوله أو ما يقوم مقامه وقال الآمدى ان العجز ان كان عدميا فالمعجزة هنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض أصحابنا رحمهم الله فالمعجزة هو خلق العجز فيكون وجوديا فلا حاجة الى قولنا أو ما يقوم مقامه (قوله وهو غير مكذب) وفى صورة الانطاق لكن لما لم يكن تحقق الانطاق المطلق بدون المخصوص كان المعجزة هو الانطاق الخاص وهو مكذب فاندفع ما توهم ان الفرق محل تأمل فان أصل الانطاق هو الدعوى وخصوصية المنطوق به أمر آخر وليس فى أصل الدعوى مخالفة (قوله كرامات) وظهورها عن الاولياء جائز فكيف عن الانبياء فى شرح المقاصد الخوارق المتقدمة ان ظهرت وشاعت وكان مظنة البعثة كما فى حق نبينا صلى الله عليه وسلم حيث أخبر أهل الكتاب والكهنة فارهاص أى تأسيس لقاعدة النبوة والا فكرامة محضة فان ظهرت من غيره فان كان من الاخبار فكذلك أى كرامة وارهاص والا فارهاص محض كظهور النور فى جبين عبد الله (قوله أمر ونهى) قال الله تعالى يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة ولا تقربا هذه الشجرة وما أورد عليه من أن هذا الامر والنهى كان قبل البعثة لانه كان فى الجنة ولا نهى هناك أولانه ليس دار التكليف فمندفع لانه ان كانت حواء أمة له كانت الجنة فى حقهما دار التكليف حيث ترتب على ارتكابهما المنهى ما ترتب عليه (قوله وأظهر الخوارق) الصواب المعجزات (قوله على ان القرآن الخ) كلمة على هذه ليست علاوة ولا قوله على ان

المعارضة بالحروف الى المضاربة والمقارعة بالسيوف ولم يأت من زمنه صلى الله عليه وسلم الى هذا الزمان احد بمثله ولا بما يدانيه فسواء كان اعجازه للاسلوب البديع والتأليف العجيب المخالف لما يعهده فصحاء العرب فى كلامهم فى المطالع والمقاطع كما ذهب اليه بعض المتكلمين أو لكونه فى الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة بحيث لا يقدر البشر على مثله كما ذهب اليه الجمهور أو المجموع الامرين كما قاله القاضى أو لصرف الله تعالى اياهم عن المعارضة مع القدرة كما ذهب اليه النظام وان كان من سخيف الكلام أو صرفهم بان سلبهم العلوم التى يحتاجون اليها فى المعارضة يثبت نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم على ان المعجزات المغايرة للقرآن وان لم يتواتر كل منها فالقدر المشترك بينها متواتر كشجاعة على رضى الله عنه وسخاوته وسخاوة حاتم وهو كاف فى اثبات المطلوب وسيرته المطهرة وأحواله عليه السلام قبل النبوة و بعدها وخلقه العظيم وبيانه للمعارف الالهية والدقائق الحكمية التى يعجز عنها أفاضل الحكماء مع انه نشأ بين قوم غلبت فيهم الجهالة ولم يمارس الخط والتعلم والتأديب الى غير ذلك من شمائله الكريمة التى تبهر الالباب هى أقوى دليل على نبوته صلى الله عليه وسلم واما كونه خاتم الانبياء (ولا نبى بعده) فلقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين ولقوله صلى الله عليه وسلم لعلى رضى الله عنه أنت منى بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبى بعدى وقال أهل البصائر لما كانت فائدة الشرع دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلامهم الامور التى تعجز عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازالة الشبه الباطلة وقد تكفلت هذه الشريعة الغراء بجميع هذه الامور على الوجه الاتم الاكمل بحيث لا يتصور عليه مزيد كما يفصح عنه قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا فلم يبق بعده حاجة للخلق الى بعثة نبى بعده فلذلك ختم به النبوة وأما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته لشريعته فهو مما يؤكد كونه خاتم النبيين (والانبياء عليهم السلام معصومون) من الكفر قبل الوحى وبعده ومن الكبائر عمدا والعصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور واجمع أهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله تعالى وفى جواز صدوره فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاكثرون وجوزه القاضى أبو بكر وأما سائر الذنوب فان كانت كبيرة فهم معصومون عن تعمدها وأما عن صدورها سهوا أو على سبيل الخطأ فى التأويل فقال المصنف رحمه الله تعالى فى المواقف انه جوزه الاكثرون وقال العلامة الشارح المختار خلافه وعن الصغائر المشعرة بالخسة كسرقة لقمة عمدا وسهوا خلافا للجاحظ و بعض المعتزلة فانهم يجوزونها سهوا بشرط أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه وعن الصغائر الغير المشعرة عمدا أيضا كما ذكره العلامة التفتازانى فى شرحه للمقاصد لكن قال فى شرح العقائد وأما الصغائر فتجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائى واتباعه وتجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحى وأما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة من اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحى و بعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية واذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام مما يشعر بمعصية أو كذب فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان أمكن والا فمحمول على ترك الاولى أو كونه قبل البعثة قلت هذا كلامه

المعجزات لانها بيان لاظهار المعجزات وليس أمرا مغايرا لها فهى بيانية فالواجب ايراد الواو فى قوله على ان المعجزات الخ (قوله فسواء كان الخ) الفاء فصيحة أى وزحلقت من الجزاء الى متعلقه والجملة من المبتدا والخبر أعنى سواء كان اعجازه لكذا أو لكذا حال والتقدير اذا ثبت أنه معجزة فيثبت نبوته حال كون اعجازه لكذا أو لكذا أو كذا متساويه فى اثبات اعجازه (قوله وسيرته الخ) بالرفع مبتدأ خبره هى أقوى دليل وحاصله أنه كان كاملا بحيث لا يحصل ذلك الكمال الا فى النبى وكذا كان مكملا للناس فى الافعال والاخلاق والشمائل والمعارف الالهية بحيث لا يكون الا فى النبى صلى الله عليه وسلم بل لا معنى للنبوة الا ذلك وأشار اليه الشارح بقوله وقال أهل البصائر الخ (قوله فلم يبق الخ) فيه انه لا ينفى الحاجة الى نبى بعث لتقرير دينه وازالة خفاء فيه ودعوة الخلق اليه وان الاحكام والشرائع روعى فيها مصالح العباد على حسب طبائعهم واخلاقهم وأوقاتهم وأحوالهم ولذا جاءت الشرائع ناسخة ومنسوخة فكمال الشريعة وتمامها بحيث لا يتصور المزيد عليه لا ينفى نسخها باعتبار تبدل الامزجة والاوقات والاحوال (قوله والعصمة عندنا الخ) بناء على أصلنا من اسناد الاشياء الى الفاعل المختار ابتداء وقوله وعند الفلاسفة بناء على ما ذهبوا اليه من الايجاب فى اعتبار استعداد القوابل (قوله ملكة تمنع الفجور) ويحصل أولا العلم بمثالب المعاصى ومناقب الطاعات ويتأكد بتتبع المعاصى والطاعات

ولا يخفى ما بين أوله وآخره من التنافر واختير في المواقف وشرحه انهم معصومون في زمان نبوتهم عن الكبائر مطلقا أي سهوا أو عمدا وعن الصغائر عمدا هذا والمحققون من المحدثين والسلف الصالح على عصمتهم عن الصغائر عمدا والكبائر مطلقا بعد البعثة وما يشعر بصدور المعصية عنهم فمحمول على ترك الاولى فان حسنات الابرار سيآت المقربين (وهم أفضل من الملائكة العلوية) عند أكثر الاشاعرة والملائكة السفلية بالاتفاق (وعامة البشر) من المؤمنين أيضا (أفضل من عامة الملائكة) وعند المعتزلة وأبي عبد الله الحليمي والقاضي أبي بكر منا الملائكة أفضل والمراد بالافضلية أنهم أكثر ثوابا عند الله وذلك لان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحم لهم عنها بخلاف عبادة البشر فان لهم مزاحمات كثيرة فتكون عباداتهم أشق وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم أفضل العبادات أحمزها أي أشقها قلت وعلى هذا يندفع ما يتوهم من أن اساءة الادب مع الملك كفر ومع آحاد المؤمنين ليس بكفر فيكون الملك أفضل من البشر لان ذلك انما يدل على كون الملك أشرف بسبب كثرة مناسبة بين المبدا في النزاهة وقلة الوسائط لا على انه أفضل بمعنى كونه أكثر ثوابا عند الله (وأهل بيعة الرضوان) وهم الذين قال الله تعالى فيهم لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة (وأهل) غزوة (بدر) وهم الذين حاربوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بقرب قليب بدر وكانوا ثلثمائة وثلاثة عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسين وقد تعاضدت الاحاديث الصحيحة في شأنهم أنهم (من أهل الجنة) وقد عدهم الامام البخاري رحمه الله تعالى في الجامع

(٢٠٤)

الصحيح وقد سمعنا من مشايخ الحديث ان الدعاء عند ذكرهم مستجاب وقد جرب ذلك وكذا فاطمة وخديجة والحسن والحسين وعائشة رضي الله عنهم بل سائر أزواج الرسول صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم (وكرامات الاولياء حق) وهي أمور خارقة للعادة تظهر على يد

(قوله ولا يخفى ما بين أوله وآخره من التنافر) قلت لا تنافر فان ما قاله في شرح المقاصد من عصمتهم من الصغائر عمدا بيان للمذهب المختار عند محقق الاشاعرة كما في شرح المواقف وما ذكره في شرح العقائد من جواز الصغائر عمدا مذهب الجمهور (قوله أكثر ثوابا) لا يخفى أن الثواب باعتبار اللذات الجسمانية غير متحقق في الملكية وباللذات الروحانية انما يتم عند القائلين بتجرد النفس الناطقة فما معنى النزاع في أن الملائكة أكثر ثوابا أو الانبياء ولعل مرادهم بالثواب ههنا القرب والكرامة من الله تعالى كما وقع في عبارة البعض أكثر ثوابا وكرامة من الله تعالى (قوله وهم الذين الخ) روي انه صلى الله عليه وسلم لما نزل بالمدينة بعث خواش بن أمية الخزاعي الى أهل مكة فهموا به فمنعه الاحابيش فرجع وبعث عثمان بن عفان رضي الله عنه فحبسوه فارجف بقتله فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم اصحابه وكانوا الفا وثلثمائة أو اربعمائة أو خمسمائة وعشرين وبايعهم على ان يقاتلوا قريشا ولا يفروا منهم وكان جالسا تحت سمرة أو سدرة (قوله قليب بدر) في الصحاح القليب البئر قبل ان يطوى يذكر ويؤنث قال أبو عبيدة هي البئر العادية القديمة وبدر موضع وهو اسم ماء قال الشعبي بدر بئر كانت لرجل يدعى بدرا ومنه يوم بدر (قوله وعن المعونة) عطف على قوله وعن الاستدراج

المؤمن المتقي العارف بالله وصفاته المتوجه بكليته قلبه الى جانب قدسه غير مقرونة بدعوى النبوة وبذلك تمتاز عن المعجزة وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج كما يقع لبعض الفساق والظلمة بل المكفرة أحيانا استدراجا لهم وزيادة في غيهم حتى يأتيهم أمر الله تعالى وهم غافلون كما قال الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء حتى اذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رأيت الله يعطي العبد ما يحب وهو مقيم على معصيته فانما ذلك استدراج ثم تلا فلما نسوا ما ذكروا به الآية (قوله وعن المعونة) وهي ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم تخليصا لهم من المحن والبلايا والاستاذ أبو اسحق منا والمعتزلة ينكرون كرامات الاولياء اذ حينئذ تشتبه بالمعجزة وردبأنها تمتاز عنها بعدم مقارنة التحدي وبأنها تكون معجزة للنبي وكرامة للولي الذي ظهرت على يده والدليل على حقيقتها قصة مريم وآصف بن برخيا وما تواتر عن غيرهما من أولياء أمة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بحيث لا يستطيع العاقل انكاره وقلما ينكره أحد لما يشاهد بعضها أو يتواتر له بحيث يمتنع عنده تواطؤ المخبرين على الكذب (ويكرم الله بها من يشاء ويختص برحمته من يريد) فيه اشعار بوجه تسميتها بالكرامات فلو قال يكرم الله بها من يريد ويختص برحمته من يشاء لكان أوفق بنظم القرآن العظيم * واعلم أن مسئلة الامامة ليست من الاصول التي يجب على كل مكلف معرفتها عند أهل السنة والجماعة لكن لما جعلها الشيعة من الاصول وزعموا فيها أمورا مخالفة لمذهب الجمهور جرت عادة المتكلمين بايرادها في ذيل النبوات حفظا لعقائد عامة المسلمين عن الخطا والخلل وصونا لهم عن الوقوع في مهاوي الزلل كما قال المصنف (والامام

الحق (بعد النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق رضى الله عنه) لقبه النبي صلى الله عليه وسلم بذلك واسمه عبد الله بن أبي قحافة (ثبتت امامته بالاجماع) وان توقف فيه بعضهم والا فالصحابة رضى الله عنهم قد اجتمعوا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سقيفة بنى ساعدة فقال الانصار للمهاجرين منا أمير ومنكم أمير فقال أبو بكر رضى الله عنه منا الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش فاستقر رأى الصحابة رضى الله عنهم بعد المشاورة والمراجعة على خلافة أبي بكر وأجمعوا رضى الله عنهم على ذلك وبايعوه وبايعه بعد ذلك على رضى الله عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف منه ولقب بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فصارت امامته مجمعا عليها من غير مدافع ولم ينص رسول الله صلى الله عليه وسلم على أحد خلافا للبكرية فانهم زعموا النص على أبي بكر وللشيعة فانهم يزعمون النص على على كرم الله وجهه اما نصا جليا واما نصا خفيا والحق عند الجمهور نفيهما (ثم عمر الفاروق رضى الله عنه) الفارق بين الحق والباطل برأيه الصائب ثبت امامته بنص الامام والاجماع فان أبا بكر رضى الله عنه بعد ما انقضت على خلافته سنتان وأربعة أشهر أو ستة أشهر مرض فلما يئس من حياته دعا عثمان رضى الله عنه وأملى عليه كتاب العهد لعمر فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة فى آخر عهده بالدنيا خارجا منها وأول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويتوب الفاجر انى استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذلك ظنى به ورأيي فيه وان جار فلكل امرئ ما كتسب من الاثم والخير أردت ولا أعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون فلما كتب ختم الصحيفة وأخرجها الى الناس وأمرهم أن يبايعوا لمن فى الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلى كرم الله وجهه فقال بايعنا لمن كان فيها وان كان عمر فوقع الاتفاق على خلافته فقام عمر عشر سنين بأمر الخلافة والامامة وأقامها على نهج العدل والاستقامة واستشهد فى ذى الحجة سنة ثلاث وعشرين من الهجرة على يد أبي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة وحين استشعر موته فقال ما أجد أحدا أحق بهذا الامر من الذين توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عثمان وعليا والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص رضى الله عنهم أجمعين وجعل الامر شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضى الله عنه وفوض الامر جميعهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضى الله عنه وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا له وصلوا معه الجمعة والاعياد فصار ذلك اجماعا (ثم عثمان ذو النورين رضى الله عنه) سمى به لان النبي صلى الله عليه وسلم زوجه رقية بنته فلما ماتت زوجه أم كلثوم بنتا أخرى له فلما ماتت قال لو كان عندى ثالثة لزوجتكها (ثم على المرتضى كرم الله وجهه) الذى ارتضاه الله تعالى ورسوله فى أمر الدين والدنيا ومناقبه أكثر من ان تحصى وأوفر من أن تستقصى لما استشهد عثمان رضى الله عنه اجتمع كبار المهاجرين والانصار رضى الله عنهم بعد ثلاثة أيام أو خمسة من موت عثمان رضى الله تعالى عنه على على كرم الله وجهه والتمسوا منه قبول الخلافة فقبل بعد مدافعة طويلة وامتناع كثير فبايعوه فصارت خلافته اجماعا من أهل الحل والعقد فقام بأمر الخلافة ست سنين واستشهد على رأس الثلاثين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فتم نصاب الخلافة على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقيل ان الثلاثين لا تتم الا بخلافة أمير المؤمنين حسن بن على رضى الله تعالى عنهما ستة أشهر بعد وفاة على كرم الله وجهه والمراد بالخلافة الخلافة الكاملة وهى الخلافة الحقيقية فلا ينافى ذلك تسمية الائمة من أهل الحل والعقد بعضا من بعدهم خليفة ولا ما ذكره الفقهاء من أنه يجوز

(قوله لقبه النبي صلى الله عليه وسلم الخ) لتصديقه النبي صلى الله عليه وسلم فى النبوة من غير توقف وفى المعراج بلا تردد وصديق صيغة مبالغة (قوله وان توقف بعضهم) فان عليا رضى الله عنه تخلف عن بيعته وكذا الزبير والمقداد وسلمان وأبو ذر وسعد بن عبادة وقال أبو سفيان أرضيتم يا بنى عبد مناف أن تلى عليكم تيم والله لاملأن الوادى خيلا ورجلا (قوله أولا) فالاجماع انعقد بعد بيعتهم ثم تأخر على رضى الله عنه يحمل على الاشتغال بالنظر الصحيح ليتضح وجه الصواب روى أنه لما بويع لابى بكر رضى الله عنه وتخلف على والزبير والمقداد وسلمان وأبو ذر رضى الله عنهم أرسل أبو بكر رضى الله عنه من الغد الى على رضى الله عنه فأتاه مع أصحابه فقال ما خلفك يا على عن أمر الناس فقال عظم المصيبة ورأيتكم استغنيتم برأيكم فاعتذر اليه أبو بكر رضى الله عنه ثم أشرف على الناس فقال هذا على بن أبي طالب ولا بيعة لى فى عنقه وهو بالخيار فى أمره الا وأنتم بالخيار جميعا فى بيعتكم اياى فان رأيتم لها غيرى فانا أول من يبايعه فقال على رضى الله عنه لا نرى أحدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين وفى طبقات المقدسى أن عليا رضى الله عنه بايعه بعد ستة أشهر (قوله وان كان عمر) أى وان كان فظا غليظا على ما روى أنه قال أبو بكر بعد ما قيل له وليت علينا فظا غليظا لو سألنى الله تعالى يوم القيامة عنه لقلت وليت عليهم خير أهلك ولم ينكر عليه أحد فبايعوه (قوله بعد ثلاثة أيام أو خمسة) روى أنه لما

اطلاق خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم على السلطان (والافضلية بهذا الترتيب) أي ترتيب الخلافة عند الجمهور ونقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلي رضي الله عنهما وقال امام الحرمين الغالب على الظن ان أبا بكر أفضل ثم عمر ثم تتعارض الظنون في عثمان على علي وعلي على عثمان وعن أبي بكر بن أبي خزيمة تفضيل علي على عثمان رضي الله عنهما (ومعنى الافضلية) أي المعنى المراد بها ههنا (انه أكثر ثوابا عند الله تبارك وتعالى) بما كسب من الخير (لا أنه أعلم وأشرف نسبا وما أشبه ذلك) فان صيغة أفعل التفضيل موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما أعم من أن يكون من جميع الوجوه أو بجميع صفات الفضائل من حيث المجموع والذي وقع الخلاف فيه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه أعني من حيث الثواب لا الرجحان من الوجوه الاخر فلا ينافي ذلك رجحان الغير في آحاد الفضائل الاخر في مجموع الفضائل من حيث المجموع وتمام تفصيله في الحواشي الجديدة لنا على الشرح الجديد للتجريد (والكفر عدم الايمان) والايمان في اللغة التصديق لقوله تعالى وما أنت بمؤمن لنا أي بمصدق لنا وفي الشرع هو التصديق بما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به ضرورة تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا هذا مذهب الشيخ أبي الحسن الاشعري وأتباعه وان التلفظ بكلمتي الشهادتين مع القدرة عليه شرط فمن أخل به فهو كافر مخلد في النار ولا تنفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وكان انكاره عنادا واستكبارا كما قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادة عن الايمان قوله تعالى أولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك حيث نسب فيها وفي نظائرها الغير المحصورة الايمان الى القلب فدل ذلك على أنه فعل القلب

استشهد عثمان رضي الله عنه هاجت الفتنة بالمدينة وقصد قتلة عثمان الاستيلاء عليها والفتك باهلها فارادت الصحابة رضي الله تعالى عنهم تسكين الفتنة فعرضت الخلافة على علي رضي الله تعالى عنه وآثره الكوفيون فامتنع عنها واعظم قتل عثمان ولزم بيته ثم عرضوها بعده على طلحة وآثره البصريون فابى ذلك وكرهها ثم عرضوها على الزبير فامتنع ايضا اعظاما لقتل عثمان رضي الله تعالى عنه فلما مضت ثلاثة أيام اجتمعت الانصار والمهاجرون وسألوا عليا هذا الامر وأقسموا عليه وناشدوه الله في حفظ الاسلام وصيانة دار الهجرة فقبلها بعد شدة وبعد أن رآه مصلحة فبايعوه (قوله والكفر عدم الايمان عما من شأنه الايمان) فالمنكر والمتردد والخالي الذهن عن التصديق والانكار كافر فلا واسطة بين الايمان والكفر سواء فسر الايمان بالتصديق فقط أو مع الاقرار أو مع العمل كما هو عند الخوارج وأما عند المعتزلة فالكفر عندهم عدم التصديق فقط والايمان مجموع الامور الثلاثة والفسق أي ارتكاب الكبيرة واسطة بين الايمان والكفر (قوله ضرورة) لانه اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه المتدين وغير المتدين هكذا قالوا فانكار ما علم مجيئه قطعا من غير شبهة فيه وان كان بالنظر لا يكون كفرا فالوجه تفسير الضرورة بالقطع سواء كان بديهة أو نظرا كما في منهيات شرح العقائد النسفية (قوله شرط لاجراء الاحكام في الدنيا) فلا بد من التلفظ علانية وعند الحكام والدليل على أنه التصديق أن النبي صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الايمان قال ان تؤمن بالله الخ فاعاد لفظ الايمان في تفسير الايمان الشرعي وبين متعلقه اشارة الى ان الايمان بمعناه اللغوي وهو التصديق والفرق انما هو باعتبار المتعلق ولو كان منقولا الى معنى آخر لبينه ولما كان التصديق أمرا مبطنا اعتبر معه ما يدل عليه وهو التصديق اللساني أي الاقرار اما جزءا كما هو رأي أبي حنيفة رضي الله عنه وهو الظاهر لان التلفظ بالشهادة اعتبر في الشرع قائما مقامه ما لم يظهر خلافه عملا أو قولا واما شرطا كما هو مذهب الاشعري (قوله فمن أخل به) أي بالتصديق وقوله ولا تنفعه أي لا ينفع محل التصديق المعرفة القلبية وهو أن يحصل في القلب منسوبية التصديق الى الجزاء والخبر في نفس الامر بمن وقع بصره على المعجزة وحصل له كون صاحبها صادقا في نفس الامر عن غير اذعان وقبول كالسوفسطائية وبعض المعاندين (قوله وجحدوا بها) أي بالآيات ظلما أي للظلم لانفسهم وعلوا أي ترفعا على الايمان بها (قوله على أنه فعل القلب) لا فعل اللسان فقط كما هو مذهب الكرامية أو بشرط المعرفة كما ذهب اليه الرقاشي أو بشرط التصديق كما اختاره ابن القطان فالدلائل المذكورة انما تدل على عدم كونه فعل غير القلب وأما خروج كلمتي الشهادة عنه فلا لجواز أن يكون نسبته الى القلب لكون التصديق أشرف أجزائه فالصواب أن يقول والدليل على أنه ليس التلفظ لكلمة الشهادة باسقاط لفظ الخروج كيف ولو دلت الدلائل على خروج التلفظ لدلت على خروج العمل أيضا لانه اذا ثبت بها كونه للتصديق فقط أي كون فعل اللسان وعمل الجوارح خارجين عنه

وهو التصديق والعمل خارج عنه لمجيئه مقرونا بالايمان معطوفا عليه فى عدة مواضع من الكتاب كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات فان الجزء لا يعطف على كله فلا يقال جاء فى القوم وافرادهم ولا عندى العشرة وآحادها وتفصيل المقام ان ههنا أربعة احتمالات الاول ان يجعل الاعمال جزأ من حقيقة الايمان داخلا فى قوام حقيقته حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة والثانى ان تكون أجزاء عرفية للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما يعد فى العرف الشعر والظفر واليد والرجل أجزاء لزيد مثلا ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد بانعدام أحد هذه الامور وكالاغصان والاوراق للشجرة تعد أجزاء منها ولا يقال تنعدم بانعدامها وهذا مذهب السلف كما ورد فى الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا اله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا للقدر المشترك بين التصديق ومجموع التصديق والاعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما أن المعتبر فى الشجرة المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها

عنه بلا شبهة فلا حاجة الى الاستدلال على خروج العمل (قوله وهو التصديق) لا سائر ما فى القلب من الصفات لاتفاق الفريقين على ذلك ولانه فى اللغة التصديق ولم يعين فى الشرع بمعنى آخر والا لبينه الشارع ولان النقل خلاف الاصل (قوله مقرونا الخ) قيل يجوز أن يكون الايمان فى هذه النصوص السابقة بالمعنى اللغوى وجوابه أنه لم يذكر متعلقه فالمراد المعنى الشرعى فان المتعلق داخل فى مفهومه (قوله جاء فى القوم وأفرادهم) فيه ان افراد القوم نفس القوم لا جزؤها وكذا آحاد العشرة نفسها فالصواب أنه لا يقال جاء القوم وزيد ولا عندى العشرة وواحد وأما قوله تعالى تنزل الملائكة والروح فمن قبيل خلاف مقتضى الظاهر لنكتة (قوله وتفصيل الخ) وتفصيل المذاهب فى الايمان مع الضبط أنه لا يخرج باجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو اما فعل القلب فقط وهو المعرفة عند الامامية أجمعهم والتصديق مذهب الاشعرى به وأما فعل الجوارح فقط وهو فعل اللسان بدون شرط عند الكرامية وبشرط المعرفة عند الرقاشى وشرط التصديق عند ابن القطان أو فعل غير اللسان وهو العمل بالطاعات المطلوب به عند الخوارج والفرضة عند المعتزلة وأما فعل القلب والجوارح معا والجوارح اما اللسان فقط وهو مذهب أبى حنيفة رضى الله عنه أو جميع الجوارح وهو مذهب المحدثين (قوله وهو مذهب المعتزلة) وكذا عند الخوارج وهو المشهور المذكور فى الكتب وفى المواقف عند المعتزلة الاعمال فقط والمذكور فى مختصر ابن الحاجب وغيره من كتب الاصول أنه عندهم حقيقة شرعية فى الاعمال واستدلوا عليه بدلائل لكن صاحب التحرير أوله بان المراد أنها داخلة فيه وأنه حقيقة شرعية فى مجموع التصديق والاعمال (قوله الثانى) لا يخفى أن انعدام الكل عند انعدام الجزء حكم ضرورى كما صرح به فى شرح المقاصد والفرق الذى أخذ به الشارح من كونه جزأ حقيقيا أو عرضيا لا يعرف له وجه فان الشجرة المخصوصة تنتفى بانتفاء أغصانها بالضرورة والعرف انما لا يحكم بانعدامها لعدم اعتبارها أجزاء له وانما يطلقونها على الساق سواء كان معه أغصان أو لا وكذا زيد انما يطلق على ما يتعلق به الروح ولا يعتبر فى اطلاقه الشعر والظفر واليد فالصواب ما فى العقائد الاسلامية الاسلام يتحقق بالنطق والعمل الصالح عندنا وصف مكمل له لا جزء وعند فقهاء أهل الحديث كمالك والاوزاعى والشافعى ومتكلميهم كاسحق بن راهويه وأحمد بن حنبل وغيرهم جزء مكمل ولا يفوت الايمان لفواته على المذهبين بل كماله وعند الخوارج والمعتزلة جزء مقوم فيفوت بفواته ويؤيده ما فى تفسير القاضى أنه مجموع أمور ثلاثة اعتقاد الحق والاقرار به والعمل بمقتضاه عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فمن أخل بالاعتقاد فهو منافق ومن أخل بالاقرار فهو كافر ومن أخل بالعمل فهو فاسق اتفاقا كافر عند الخوارج خارج عن الايمان غير داخل فى الكفر عند المعتزلة حيث مذهب الفرق الثلاثة واحد أو كون المخل به فاسقا بالاتفاق والفرق بين المذاهب الثلاثة بدخوله فى الكفر عند الخوارج وخروجه عن الايمان وعدم دخوله فى الكفر عند المعتزلة وعدم خروجه عن الايمان عند المحدثين ولذا قال المحقق التفتازانى فى شرح المقاصد وفيه اشكال ظاهر وهو أنه كيف لا ينتفى الشئ أعنى الايمان بانتفاء ركنه أعنى العمل وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بالايمان وجوابه أن الايمان يطلق على ما هو الاصل والاساس فى دخول الجنة وهو التصديق وحده أو مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجى (قوله بلا خلاف) وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما أشير اليه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت الى قوله تعالى أولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول أو الثانى انتهى وبظهر بما ذكره فساد ما قاله الشارح من أنه موضوع للقدر المشترك عند السلف (قوله وهذا مذهب السلف) الظاهر بعض السلف كابن مجاهد وجميع المحدثين كما فى شرح المواقف والشرح الجديد للتجريد (قوله للقدر المشترك الخ)

بحسب العرف مابقى الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد فالتصديق بمنزلة أصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها وأغصانها فما دام الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبها كما تقدم تمثيله بالشجرة الثالث ان تجعل الاعمال آثارا خارجة عن الايمان مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال الثانى الا بأن يكون اطلاق اللفظ عليها حقيقة أو مجازا وهو بحث لفظى الرابع أن تكون الاعمال خارجة عنه بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض الخوارج * واعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهر وهو التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليه والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الامع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلاة والزكاة والصوم والحج وقد ينفك الاسلام الظاهر عن الايمان كما قال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ويصح ان يكون الشخص مسلما فى ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا فى الحقيقة والاسلام الحقيقى المقبول عند الله تعالى لا ينفك عن الايمان الحقيقى بخلاف العكس كما فى المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال واعلم أنه لو فسر التصديق المعتبر فى الايمان بما هو أحد قسمى العلم فلا بد من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادى كما مرت الاشارة اليه

القدر المشترك بين الساق وبين المجموع هو الساق فيكفى المعتبر فيها الساق سواء كان معه أغصان أولا فلا تكون الاغصان أجزاء لها أصلا (قوله وقس عليه الانسان المعين كزيد) يعنى ان المعتبر فى زيد القدر المشترك بين زيد بدون الشعر والظفر واليدو بين المجموع وفيه أنه يلزم أن لا يكون زيد علما لان العلم ما وضع لشئ بعينه واذا كان موضوعا للقدر المشترك يكون كليا فالصواب ان المعتبر فى وضعه البدن الذى يتعلق به الروح ويبقى ببقائه وليس شئ من المذكورات داخلا فيما وضع له بل هى مكملات له فاذا فات شئ منها فات كماله وبقى ذات زيد (قوله محسنة له) أى مكملة للايمان وفى بعض النسخ متقنة له أى محكمة له وهو المذهب عند المتكلمين من الاشاعرة والماتريدية كما مر منقولا عن العقائد الاسلامية (قوله ولا مخالفة الخ) فيه بحث لان الشارح ذكر سابقا انه القدر المشترك بين التصديق فقط وبينه وبين الاعمال فيكون اطلاقه على الاعمال على الاحتمال الثانى أيضا مجازا ولان الايمان على هذا الاحتمال حقيقة فى التصديق فقط أو مع الاقرار والاعمال صفات مكملة له وعلى الاحتمال الثانى داخلة فى حقيقته يزيد الايمان بزيادتها وينقص بانتقاصها (قوله بالكلية) أى لا تكون جزأ حقيقيا ولا عرفيا ولا مكملا له ولا يخفى أنه ليس لهذا الاحتمال ذكر فى الكتب وليس مذهب أحد ان الاعمال ليست مكملة له والقول بأنه لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة كما ذهب اليه المرجئة لا يقتضى ان تكون الاعمال خارجة عنه بالكلية فانها تفيد رفع الدرجات (قوله وهو مذهب الخوارج) لم يوجد هذا فى الكتب المتداولة فان المسطور فى الكتب ان الخوارج قاطبة قائلون بكون العمل جزأ مقوما للايمان كالمعتزلة والفرق باعتبار دخول تارك العمل عندهم فى الكفر وعدم الدخول فيه (قوله ان الاسلام الخ) فى الاحياء ان الايمان فى اللغة التصديق والاسلام التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والعناد والتصديق محله القلب وأما التسليم فانه عام فى القلب واللسان والجوارح توجب اللغة ان الاسلام أعم والايمان أخص فاذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقا وفى الشرع ورد اطلاقهما على الترادف والتوارد نحو قوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولم يكن بالاتفاق الا بيت واحد وورد اطلاقهما على الاختلاف أيضا نحو قوله تعالى قالت الاعراب آمنا الآية والمراد بالايمان ههنا التصديق فقط وبالاسلام الاستسلام باللسان والجوارح وفى حديث جبريل حين سأله ما الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الخ فقال ما الاسلام فذكر الخصال الخمس وورد على التداخل أيضا نحو قوله صلى الله عليه وسلم حين سئل أى الاعمال أفضل فقال الاسلام فقيل أى الاسلام أفضل فقال الايمان انتهى فما ذكره الشارح رحمه الله ان الاسلام يطلق على الانقياد ظاهرا وهو التلفظ بالشهادتين لا يصح لغة ولا شرعا فانه فى اللغة والشرع الانقياد مطلقا سواء كان بالقلب أو باللسان أو بالجوارح الا ان متعلقه فى الشرع خاص وهو ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم (قوله مسلما فى الشرع) بان يكون مقرا باللسان وعاملا بالجوارح ولا يكون مصدقا بقلبه (قوله وأما الاسلام الخ) ان أراد بالحقيقى الكامل فالايمان الكامل أيضا لا ينفك عن الاسلام لان كل واحد عبارة عن التصديق والاقرار والعمل وان أراد به ما يكون اسلاما عند الله ويترتب عليه النجاة وهو عدم الخلود فى النار فهو متحقق بمجرد التصديق كما ان الايمان الحقيقى الثابت عند الله تعالى فلا ينفك أحدهما عن الآخر وهو المراد من قولهم ان الايمان والاسلام واحد (قوله ولو فسر الخ) هذا على تقدير ان تكون المعرفة القلبية الحاصلة لبعض الكفار المعاندين داخلة فى التصديق المنطقى الذى هو أحد قسمى

وقد عبر عنه بعض المتأخرين بالتسليم والانقياد وجعله ركنا من الايمان والاقرب ان يفسر التصديق بالتسليم الباطني والانقياد القلبي ويقرب منه ماقيل التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى أحد وهو يحوم حول ذلك وان لم يصب المحز (ولا نكفر أحدا من أهل القبلة) وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين فان من اقتصر على احداهما لم يكن من أهل القبلة الا اذا عجز عن النطق لعلل فى لسانه أو لعدم تمكنه منه بوجه من الوجوه (الا بما فيه) أى مايعلم منه (نفى الصانع القادر المختار) ذكره بعد القادر لان الاختيار الذى أثبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فالمراد به الاختيار بالمعنى الذى أثبته المتكلمون أعنى صحة الفعل والترك فلا يغنى القادر عنه

فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى (العليم) فعلا كان أو تركا (أو بما فيه (شرك) اما فى وجوب الوجود أو فى الخالقية كالقائلين بالنور والظلمة الذين يجعلون النور فاعل الخير والظلمة فاعل الشر وأما المعتزلة فالمختار انهم لا يكفرون وقد سئل الامام أبو القاسم الانصارى وهو من أفاضل تلامذة امام الحرمين عن تكفيرهم فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم نزهوه تعالى عما يشبه الظلم والقبح ومالا يليق بالحكمة وسئل عن أهل الجبر فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة وتأثير وايجاد فالكل متفقون على أنه تعالى منزه عن سمات النقص والزوال واما المعبودية كعبدة الاصنام والكواكب والنار (أو انكار النبوة أو انكار ماعلم مجىء محمد صلى الله عليه وسلم به ضرورة أو انكار مجمع عليه قطعا) كالاركان الخمسة للاسلام وهى شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت مثال الاول الذين ينكرون النبوة مطلقا كالبراهمة و بعض الملاحدة ومثال الثانى المنكرون للمعاد الجسمانى كما سبق ومثال الثالث المنكرون لحرمة الخمر ولحم الخنزير وحل الختم للرجال بالفضة (واستحلال المحرمات) ولا بد من التقييد بكون تحريمه مجمعا عليه وأن تكون حرمته من ضروريات الدين وحينئذ يدخل فيما تقدم وبدون القيد الاول لا يثبت التكفير أصلا

لعلم ولم نكن نكفرهم لكونهم موسومين بعلامة الكفر وهو الانكار اللسانى وأما على ماذهب اليه المحقق التفتازانى من اتحادا خلة فى التصور ولذا قال فى التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور قال الشارح رحمه الله عنه فى حاشيته سواء كان متعلقه المفرد أو النسبة التقييدية أو النسبة التامة الخبرية لكن لا على وجه الاذعان فلا حاجة الى اعتبار قيد زائد نعم أنه لا بد من حصوله بالاختيار لكونه مكلفا فمن وقع نظره على المعجزة وحصل فى قلبه نسبة الصدق الى التصديق الى النبى لا بد من حصوله منه اختيارا وان شئت زيادة تفصيل فارجع الى حواشينا على شرح العقائد النسفية (قوله وقد عبر بعض المتأخرين) أى المولى نظام الدين الغورى الذى عرض به صدر الشريعة بأنه زاد فى الايمان ركنا آخر سوى التصديق (قوله والاقرب أن يفسر الخ) لئلا يلزم زيادة ركن آخر و يدخل الكفر العنادى فى التصور أو يحكم بكفره لكون عناده اللسانى علامة التكذيب (قوله وان لم يصب المحز) بناء على أن كلامه يوهم ان التصديق من مقولة الفعل وليس كذلك فانه ليس الا الاذعان للنسبة لكن مقصوده أنه لا بد من حصوله بطريق الاختيار وقوله لم يصب المحز فى كتب اللغة حزه قطعه والمحز المفصل لانه محل القطع (قوله ولا نكفر) فى شرح الحافظية لا نكفروا أهل القبلة أى لا نعاملهم معاملة الكفار كالخراج والجزية ونحو ذلك مما ذكرناه فى أحكام المرتدين (قوله وهم الذين الخ) وقال بعضهم هم الذين صلوا صلاتنا واستقبلوا قبلتنا وأكلوا ذبيحتنا (قوله لان القادر قد يضطر الخ) كما قال الفلاسفة من أنه تعالى قادر بمعنى التمكن من الفعل والترك نظرا الى ذاته الا أنه تعالى بالنظام الاكمل واجب الفعل بحيث صار الترك ممتنعا فهو عندهم قادر موجب ليس يصح منه الفعل والترك (قوله فعلا كان أو تركا) الصواب ذكره بعد قوله بما فيه لانه بيان لما (قوله لا يكفرون) مع قولهم بأن العبد خالق لافعاله و يخصصون قوله تعالى أفمن يخلق كمن لا يخلق بخلق الاجسام والجواهر (قوله لانهم نزهوه) أى انما نفوا خلقه لافعال العباد لان تعذيبهم واثابتهم على أفعال لم يفعلوها ظلم وقبيح لا يليق بالحكمة فهم وقعوا فيما وقعوا للتنزيههم ذاته تعالى عما لا يليق بكبريائه (قوله المنكرون لحرمة الخمر) حرمة الخمر ثبتت بنص الكتاب لا بالاجماع ولذا يحرمه الشيعة الذين لا يقولون بحجية الاجماع (قوله لا بد من التقييد الخ) المذكور فى شرح العقائد للمحقق التفتازانى وحاشيته ان استحلال المعصية اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعى من الكتاب والسنة كفر بالاتفاق واذا ثبتت حرمتها بالاجماع ففيه خلاف وفى التلويح وأما الحكم الشرعى المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعيا ففيه خلاف فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو الواجبات الخمس مما علم كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف فى غيره فهذا التقييد غير داخل فيما تقدم (قوله وحينئذ) أى حين اذ اعتبر القيد الثانى يكون استحلال المعصية داخلا فيما تقدم لانه انكار لما علم من الدين ضرورة

وبدون القيد الثاني ان كان الاجماع مستندا الى الظن لا يثبت أيضا وكذا ان كان مستندا الى دليل قطعي ولم يكن مشتهرا بحيث يكون
من ضروريات الدين قلت ومع هذه القيود لا يدخل فيما تقدم وقد ذكر الامام حجة الاسلام في كتابه المنتحل من تعليق الجدل أنه قد ثبت
الخلاف في كون الاجماع حجة ولا يكفر منكره فمنكر المجمع عليه اذا لم يكن من ضروريات الدين لا يكفر قلت ولا يبعد أن يقال اذا علم أنه
مجمع عليه ومع ذلك أنكره يكفر لانه يدل على العناد ونصب الخلاف وايقاع الفتنة بين أهل الاسلام وأما اذا لم يعلم ذلك فيعذر والله أعلم
(واما غير ذلك) كالقائلين بخلق القرآن والقادحين في أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الا بما يوجب تكفيرهم فهم به يكفرون وكقذف
عائشة رضي الله عنها وسب الصحابة بغير ما ذكر ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي رحمه الله (فالقائل به مبتدع وليس بكافر ومنه
التجسيم) أي القول بأن الله جسم بلا كيف وأما المصرحون بالجسمية المثبتون لوازمها من غير تستر بالبلكفة فهم يكفرون كما صرح
به الرافعي في القريب وذكره الشريف العلامة في أول شرح المواقف فان قلت نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها شيء من
الامور التي عدها المصنف رحمه الله تعالى من موجبات الكفر كما ذكروا في باب الردة أنه لو قال أحد اني أرى الله تعالى في الدنيا يكلمني
شفاها كفر مع ان الآمدي ذكر ان بعض أصحابنا على أن رؤية الله في الدنيا جائزة عقلا

وأما سمعا فاثبته بعضهم
ونفاه آخرون وهل يجوز
ان يرى في المنام قيل
لا وقيل نعم والحق أنه
لا مانع من هذه الرؤية
وان لم تكن رؤيا حقيقية
قلت حكمهم بالردة في
الكلمات المذكورة
مبني على أنه يفهم منه
أحد هذه الامور
المذكورة والظاهر ان
التكفير في المسئلة
المذكورة بناء على دعوى
المكالمة شفاها فانه منصب
النبوة بل أعلى مراتبها
وفيه مخالفة لما هو من
ضروريات الدين وهو أنه
صلى الله عليه وسلم خاتم
النبيين عليه أفضل صلاة
المصلين وقس عليه باقي
الكلمات وتأمل فيها يظهر لك اشعارها باحد الامور التي فصلها المصنف (والتوبة) وهي لغة الرجوع
واذا أسندت الى الله تعالى فالمراد بها الرجوع بالنعمة واللطف على العبد واذا وصف العبد بها كان المراد بها الرجوع عن المعصية
قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا أي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وهي في الشرع الندم على
المعصية من حيث هي معصية والاقلاع عنها في الحال مع العزم على ان لا يعود اليها اذا اقدر عليها وقيد المعصية لخروج الندم على
المباحات والواجبات والمندوبات وقيد الحيثية لخروج الندامة على شرب الخمر لا لكونه معصية بل للاحتراز عن المضار
الدنيوية كالصداع وخفة العقل والاخلال بالمال والعرض وقيد الاقلاع في الحال لخروج الندم والعزم مع الاشتغال في الحال وقيد
العزم لخروج الاقلاع مع الندم على ما مضى من غير عزم على عدم العود اذا اقدر عليها وشرط بعضهم في حقوق الناس رد المظالم وقد
يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه لان دوام الغصب غصب وقيل هو واجب برأسه ولا مدخل له في أصل التوبة وشرط المعتزلة أن
لا يعاد ذلك الذنب وان يستديم الندم وعندنا انهما ليسا بشرطين في حصول التوبة (واجبة) لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا أيها
المؤمنين وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا (وهي مقبولة) عند الله (لطفا ورحمة واحسانا من الله) لا وجوبا كما

(قوله وبدون القيد الثاني) أي لو لم يعتبر القيد الثاني بل اكتفي بالقيد الاول فقط ففيه تفصيل (قوله
لا يكفر جاحده) الحكم المجمع عليه اذا كان الاجماع مستندا الى دليل ظني وكذا اذا كان مستنده قطعيا
ولم يشتهر ذلك الحكم بحيث يكون من ضروريات الدين فبقي الحكم المجمع عليه اذا كان مستنده قطعيا
واشتهر بحيث صار من ضرورياته وبهذه القيود يدخل فيما تقدم لكونه انكار ما هو من ضروريات
الدين لكن قال في شرح المواقف لان الاجماع اذا كان قطعيا ففيه خلاف وهو موافق لما نقلنا عن التلويح
(قوله والقادحين الخ) في بعض النسخ والقادحون فهو جملة مستأنفة لبيان ان هذه الفرقة وان كانوا
غير من ذكر لكنهم كافرون ومستثناة من قوله فالقائل به مبتدع وليس بكافر (قوله بغير ما ذكر) أي
بغير ما يوجب تكفيرهم (قوله فان قلت الخ) في المواقف وأما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر
وللفقهاء في معاملتهم خلاف وهو خارج عن فننا انتهى فعلم ان طريقة الفقهاء غير طريقة المتكلمين لان
للفقهاء سلوك الطريق الاحوط كيلا يقع المسلم فيما فيه احتمال الكفر والمتكلمون أخذوا الطريق
الاسلم حيث لا ينسبون الكفر الى أحد (قوله قلت الخ) فيه أن لزوم الكفر ليس بكفر بل التزامه الا أن
يكون اللزوم ظاهرا فهو بمنزلة الالتزام (قوله لغة الرجوع) قال القاضي في تفسيره أصل التوبة
الرجوع فاذا وصف به العبد كان رجوعا عن المعصية واذا وصف به الباري تعالى أريد به الرجوع من
العقوبة الى المغفرة انتهى وهو الظاهر لانه تعالى وصف بالتواب وبالرحيم في قوله انه هو التواب الرحيم
(قوله أي رجع الخ) قال القاضي في تفسيره ثم تاب عليهم بالقبول والرحمة مرة بعد أخرى بالتوفيق للتوبة
ليتوبوا أو أنزل قبول توبتهم ليعدوا من جملة التوابين أو رجع اليهم بالقبول والرحمة مرة بعد أخرى
ليستقيموا على توبتهم وما ذكره الشارح يستلزم تكرار ذكر الرحيم بعد التواب في قوله تعالى انه هو
التواب

واقتراف الذنب بعد التوبة لا يبطل التوبة السابقة لانها عبادة مستقلة منقضية وفى صحة التوبة عن بعض المعاصى دون بعض خلاف
مبنى على ان الندم لكونه عن مطلق الذنب فيجب أن يعم الذنوب أو لكونه ذنبا خاصا فلا يجب تعميمها والصحيح هو الثانى ولا تصح
التوبة المؤقتة مثل أن لا يرتكب الذنوب سنة لما مر فى تعريف التوبة من وجوب العزم على أن لا يعود اليها (والامر بالمعروف تبع
لما يؤمر به فان كان مايؤمر به واجبا فواجب) الامر به (وان كان) مايؤمر به (مندوبا فمندوب) الامر به والمنكر ان كان حراما وجب
النهى عنه وان كان مكروها كان النهى عنه مندوبا ولا يشترط فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر كونه مأذونا من جهة الامام
والوالى لان آحاد الصحابة والتابعين كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر من غير اذن وكان ذلك شائعا فيهم ولم ينقل التنكير على
ذلك من أحد فكان ذلك اجماعا (وشرطه) أى شرط وجوبه وندبه (أن لا يؤدى الى الفتنة) فان علم أنه يؤدى اليها لم يجب ولم يندب بل
ربما كان حراما بل يلزمه أن لا يحضر المنكر ويعتزل فى بيته لئلا يراه ولا يخرج الا لضرورة ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة الا اذا كان
عرضة للفساد (وان ظن قبوله) فان لم يظن قبوله لم يجب سواء ظن عدم القبول أو شك فى القبول وعدمه هذا ظاهر
العبارة كما لا يخفى وفى
الاخير تأمل واذا لم يجب
لعدم ظن القبول ولم يخف
الفتنة فيستحب اظهارا
لشعار الاسلام (ولا يجوز
التجسس) لقوله تعالى ولا
تجسسوا ولقوله صلى الله
عليه وسلم من تتبع عورة
أخيه تتبع الله عورته
ومن تتبع الله عورته
فضحه على رؤس الاشهاد
الاولين والآخرين
وأيضا علم من سيرته المطهرة
صلى الله عليه وسلم انه
كان يكره اظهار المنكرات
الصادرة من المسلمين
ويرشدهم الى لا انكار كل
ذلك لكمال رحمته وعظمة
اخلاقه صلى الله عليه
وسلم وقد صرح الفقهاء
بانه يستحب الكتمان فى المعاصى دون الكفر وقد روى أن أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه دخل من السطح دار رجل فوجده
على حالة منكرة فانكر عليه فقال يا أمير المؤمنين ان كنت قد عصيت الله من وجه فقد عصيت الله من ثلاثة أوجه فقال ماهى فقال
الرجل قد قال الله تعالى ولا تجسسوا وقد تجسست وقال وأتوا البيوت من أبوابها وقد أتيت من السطح وقال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير
بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها وما سلمت فتركه عمر رضى الله تعالى عنه وشرط عليه التوبة وتفصيل مسئلة التجسس
يطلب من كتب الفقه (ثبتك الله على هذه العقائد الصحيحة) التى مر تفصيلها (ووفقك العمل بما يحب ويرضى) وفى بعض النسخ ووفقك
الله لما يرضى من الاعمال قيل التوفيق عند الاشعرى وأكثر أصحابه خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين هو خلق الطاعة قلت
الظاهر ما قاله الامام فان القدرة على الطاعة متحققة فى كل مكلف اللهم الا أن يكون المراد القدرة القريبة المؤثرة فى الطاعة التى هى
مع الفعل كما هو مذهبه من ان القدرة مع الفعل وهو خلاف ما عرف بعض المتأخرين من جعل الاسباب موافقة للمسبب * اللهم
ثبت قلوبنا على دينك ووفقنا للاعمال الصالحات ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب

الثواب الرحيم (قوله بل يلزمه) الصواب الواو اذ لا معنى للترقى أو الاضراب (قوله وفى الاخير تأمل) أى فى
عدم الوجوب فى صورة الشك تأمل لان الامر بالمعروف والنهى عن
المنكر واجب ومندوب وسقوطه انما هو
لمانع والظاهر عدم تحقق
المانع فى صورة
الشك

﴿يقول المتوسل بصالح السلف مصححه الفقير عبد الجواد خلف﴾

نحمدك اللهم البستنا جلابيب التوحيد ونشكرك على جزيل آلائك واحسانك المزيد ونصلي ونسلم على خير خلقك على الاطلاق المبعوث لاعلاء الحق وخفض الكفر والنفاق سيدنا محمد الرحمة المهداه وعلى آله وصحبه ومن والاه (وبعد) فقد تم طبع هذين الحاشيتين الجليلتين بل الدرتين اليتيمتين المشتملتين على درر النفائس ونفائس الدرر وغرر الفرائد وفرائد الغرر وعلى تحقيقات شريفه وتدقيقات منيفه وابحاث رائقه ونكات فائقه أولاهما للعلامة المحقق الدراكة المدقق العلم المفرد الشهير البدر الكامل المنير عبد الحكيم السلكوتي وثانيهما للعلامة الاوحد الفهامة الامجد المرحوم الشيخ (محمد عبده) مفتي الديار المصريه كلاهما على شرح العقائد العضديه أسكنهما الله الغرف العليه وذلك بالمطبعة الخيريه بمصر القاهرة المعزيه لمالكها ومديرها المتوكل على العزيز الوهاب حضرة السيد (عمر حسين الخشاب) في أواخر شهر شعبان المعظم سنة ١٣٢٣ من هجرة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وشرف وكرم وعظم وعلى آله وأصحابه الاعلام مالاح بدر التمام وفاح مسك الختام

